منابع تاریخ و جغرافیای ایران - ۴۰

ناصرخسرو و اسماعیلیان

تألیف
آ. ی. برتلس

ترجمه
ی. آرین‌پور

انتشارات بنیاد فرهنگ ایران
۱۳۵۰

به یادگار

جشن فرخنده تاجگذاری

اعلیحضرت همایون محمدرضا شاه پهلوی

شاهنشاه آریامهر

بنیاد فرهنگ ایران

ریاست افتخاری

علیاحضرت فرح پهلوی شهبانوی ایران

نیابت ریاست

والاحضرت شاهدخت اشرف پهلوی

برای آنکه در تاریخ و جغرافیای تاریخی ایران تحقیقی جامع و کامل و دقیق انجام بگیرد نخستین کار آن است که مآخذ و مدارک مهم و معتبر در دسترس محققان واقع شود .

بسیاری از این آثار که در ادوار مختلف به زبان فارسی تألیف شده هنوز به چاپ نرسیده و چاپ بعضی دیگر با دقتی شایسته انجام نگرفته است اما کتابها و رسالاتی که به زبانهای دیگر نوشته شده نیز فراوان است و البته هر پژوهنده ای نمی تواند با چندین زبان بیگانه آشنائی داشته باشد .

برای رفع این مشکل بنیاد فرهنگ ایران می کوشد کتابهای فارسی را که از این جهت ارزش و اهمیت دارد و نسخه های خطی آنها از دسترس علاقه مندان دور است منتشر کند و کتابها و رسالاتی را که به زبانی دیگر تألیف یافته است به فارسی درآورد و انتشار دهد .

پرویز ناتل خانلری

دبیر کل بنیاد فرهنگ ایران

منابع تاریخ و جغرافیای ایران، ۱۰

ناصرخسرو و اسماعیلیان

تألیف

آ. ی. برتلس

ترجمه

ی. آرین‌پور

انتشارات بنیاد فرهنگ ایران

۰۲۴۰

با مساعدت مالی سازمان برنامه
از این کتاب ۲۰۰۰ نسخه در دی ماه ۴۶ درچاپخانهٔ داورپناه
چاپ شد

فهرست مطالب

چند کلمه از مترجم

دانشمند فقید یوگنی ادواردوویچ برتلس ، دوست صدیق مردم ایران و یکی ازخاور شناسان متبحر در ادبیات زبان پارسی ، درمحافل علمی و ادبی‌کشور ما فرد ناشناسی‌نیست، وی در طی چهل سال کوشش مستمر ادبی خود بیش از صدکتاب و رساله دربارهٔ ادبیات و هنر ایران نوشت[1] ، دوبار در سالهای ۱۹۳۴ و ۱۹۵۴ برای شرکت در جشن‌های هزارهٔ فردوسی و ابوعلی سینا به ایران آمد ، بواسطهٔ خدمات شایان خویش به فرهنگ و ادب ایران به دریافت نشان علمی از دولت شاهنشاهی ایران نایل شد و در سال ۱۹۴۴ به عنوان عضو وابستهٔ فرهنگستان ایران انتخاب گردید .

آندره یوگنی یویچ برتلس نیز که پسر این پدر دانشمند و ایران‌دوست است ، به راه پدر رفته و همت خود را به‌خدمت هنر و ادبیات ایران گمارده است .

آندره برتلس از علمای جوان شوروی و نامزد علوم زبان‌شناسی است ، و چون در آغازکار خود می‌باشد، هنوز نامش در دایرة المعارف‌های بزرگ روسی‌ثبت نشده وبنابراین کوشش مترجم برای یافتن تاریخچهٔ زندگانی شخصی و ادبی وی متأسفانه بی‌نتیجه مانده است[2] .

مطالب سودمند و پر ارزش همین کتاب که ترجمهٔ فارسی‌آن به‌نظر خوانندگان عرضه می شود و دقت و صداقت بی‌نظیری‌که وی در تحقیق تاریخ و فلسفهٔ مذهب اسماعیلی و تعیین حقیقت روابط حکیم ناصرخسرو با این طایفه به‌کار برده‌است ، بهترین معرف فضل و کمال و احاطه و تتبع او در این زمینه می‌باشد .

۱ـ مهم‌ترین آنها تاریخ ادبیات ایران و تاجیکستان ، تاریخ مختصر ادبیات معاصر ایران، نظامی و فضولی، تصوف و ادبیات متصوفه، نوائی و جامی و دستورزبان فارسی‌است.

۲ ـ او اکنون سرگرم تألیف فرهنگ کامل روسی به فارسی است .

خوانندگان محترم از مطالعهٔ متن کتاب در خواهند یافت که مؤلف برای تنظیم آن از قدیمی‌ترین منابع اسلامی و ایرانی که در پیدایش کیش اسماعیلی و رشد و توسعهٔ تعالیم آنان به نفی یا اثبات سخنی گفته‌اند، و همچنین از کلیهٔ مطالعاتی که دانشمندان ایرانی و خاورشناسان اروپا قبلاً تا روزگار وی در این رشته بعمل آورده‌اند، و بخصوص از تألیفات پر ارزش و سودمند و. آ. ایوانف خاورشناس نامی شوروی که در ضمن سلسله انتشارات «انجمن اسماعیلیان» چاپ شده، بحد کمال برخوردار بوده و با این همه خود با نهایت صداقت معترف است که هم تاریخ و عقاید فرقهٔ اسماعیلیه و هم آثار و مؤلفات حکیم ناصرخسرو و جایگاه رفیع او در سلسله مراتب اسماعیلی، چنانکه شاید و باید مورد مطالعه و تحقیق واقع نشده است.

اینجانب در نقل مطالب کتاب به زبان فارسی منتهای امانت را بخرج داده و سعی کرده‌ام که هیچ کلمه‌ای، چه از متن و چه از حواشی، از قلم نیفتد و هیچ عبارتی دچار تحریف و تصرف نگردد و اگر چه این شیوهٔ ترجمه قهراً مبلغی از شیوائی بیان می‌کاست، کوشش داشته‌ام عین عبارات مؤلف را با حفظ اصالت آنها جامهٔ فاخر فارسی بپوشانم.

چون مؤلف کتاب به حکم تعهدی که داشته طریق اجمال پیموده و تصرف در متن جایز نبود، برای توضیح بعضی مطالب و نیز برای یاد آوری چند موردی که ظاهراً مؤلف در درك منظور به راه خطا رفته است، تعلیقاتی به آخر ترجمه اضافه نمودم و در مواردی که اشاره به اسناد وشواهد تاریخی شده و یا مؤلف به ترجمه ونقل قسمتی ازمنابع شرقی استناد نموده و نقل مجدد عبارات با حفظ تعابیر مصطلح اسماعیلی از ترجمهٔ روسی به‌فارسی دشوار می‌نمود، ناچار جهت مقابله و تطبیق آنها با واقع به اصل متون مراجعه و عین کلمات متون اصلی را جانشین عبارات مؤلف قرار دادم.

مؤلف، چنانکه رسم خاورشناسان است، وقایع و حوادث را ــ جز در چند مورد ــ با تاریخ مسیحی ضبط کرده. من تا جائیکه توانستم و در هر جا که ضرور دیدم هر دو تاریخ مسیحی و هجری قمری را آوردم تا کار بر خوانندگان ایرانی آسان گردد.

بر دانشمندان ایرانی است که مندرجات این کتاب را مورد بررسی و پژوهش قرار داده و به یاری منابع و مآخذ فراوان اسلامی، دربارهٔ مطالب آن و بخصوص نتایجی که مؤلف از مجموع این مطالب گرفته است، اظهار عقیده فرمایند و نیز اگر سهو و اشتباه و خطائی در ترجمه یافتند با یاد آوری آنها بر مترجم منت نهند.

تهران، بهار سال ۱۳۴۶ هجری شمسی

ی. آرین‌پور

پیشگفتار

نام ناصرخسرو ـ شاعر ، حکیم ، جهانگرد و مبلّغ کیش اسماعیلی در قرن یازدهم میلادی ـ در طول مدت نهصد سال در هاله‌ای از افسانه‌ها محصور است . از زندگانی پر عجایب او چند روایت کتبی به دست ما رسیده است . اینها افسانه‌هائی است که در ازمنهٔ مختلفه بوجود آمده و ظاهراً قسمتی از آنها مربوط به چند ده سال اول بعد از مرگ او می‌باشد . ناصرخسرو ۱۵ ـ ۲۰ سال آخر عمر خود را در ده یمگان گذرانیده و امروز تربت وی در آنجا زیارتگاه مردم‌است و هم اکنون در درهٔ کوهستانی پامیر روایاتی دربارهٔ او زبانزد عموم می‌باشد .

پیدایش یك رشته « داستان دربارهٔ ناصر» تصادفی نبوده و بلاتردید ناشی از علاقهٔ فوق‌العادهٔ معاصران وی و نسلهای آینده به «شخصیت» او می‌باشد . شرح زندگانی واقعی ناصرخسرو ، حتی در مقام مقایسه با شرح حال پیچیدهٔ ابن‌سینا ، سعدی و یا مسعود سعد سلمان، بسیار روشن‌است. وی در دوران جوانی از درباریان سلطان محمود، جهانگشای بزرگ غزنوی و بعد جهانگرد کنجکاوی‌است که «عالم اسلام» را از هند تا مصر زیر پا نهاده ، و از آن پس ملحد خطرناکی است که تنها بردن نامش در فقهای تسنّن ایجاد وحشت و نفرت می کند ، مبلّغ و داعی بی‌باك و بالاخره مردی است که به یك درهٔ کوهستانی دور دست رانده شده و در آنجا با سخنان خود مبارزه با فقهای تسنّن را بی‌محابا ادامه می‌دهد، اشعار و رسالات فلسفی

می‌نویسد و در نوشته‌های خود بر ضد فشار تفتیش عقاید بر می‌خیزد.

این افسانه‌ها دربارهٔ ناصرخسرو ـ که ه. اته خاورشناس آلمانی آنها را با رومان فائوست مقایسه کرده‌است ـ از یکسو خاطرهٔ این مرد بزرگ را قرن‌ها در قلوب مردم زنده نگاهداشته و از سوی دیگر چهرهٔ حقیقی او را از انظار پوشیده داشته است. مثلا در بعضی از افسانه‌های زندگی ناصرخسرو گفته می‌شود که وی همیشه مسلمان معتقدی بوده و رسالات ملحدانهٔ خود را به اجبار و به فرمان «ملك ملحدان» در زندان نوشته است. بعضی دیگر از این افسانه‌ها او را به صورت زاهد متعبدی تصویر می‌کنند که در غاری می‌زیسته و با گیاهان تغذّی می‌کرده وکارهای خارق العاده‌ای از وی سر می‌زده است. افسانه‌های دیگر، وی را مردی صوفی از مریدان شیخ ابوالحسن خرقانی معرفی می‌کنند.

بزرگ زاده، دانشمند تاجیکی نخستین کسی است که به جنبهٔ ساختگی و افسانه‌آمیز این حکایت‌ها که به نام زندگی‌نامهٔ ناصر پدید آمده است، اشاره کرده و می‌نویسد «برای مرد صمیمی و پرشوری مانند ناصر خسرو که صادقانه و دلیرانه با پستی و فرومایگی روحانیان و ابلهی و مزدوری دولتیان می‌جنگیده، کیفری بدتر از این‌گونه نسبت‌ها نمی‌توان اندیشید»[1] علمای روحانی که ناصر را در حال حیاتش ملحد و بی‌دین خوانده و از هیچگونه زجر و آزار در حق او دریغ نداشته بودند، ظاهراً پس از مرگش خواسته‌اند چهرهٔ حقیقی این مرد متفکر و متهور را از انظار مستور دارند. از تألیفات حقیقی و فلسفی ناصر، که با بغض وکینهٔ فقهای اهل تسنّن و یا کسانیکه عقاید او را درك نکرده‌اند مواجه گردیده است، تنها چند نسخهٔ منحصربه فرد تصادفاً به ما رسیده، درصورتیکه شرح زندگی افسانه‌آمیز وی در صدها نسخهٔ خطی و چاپ سنگی به دست مردم افتاده است.

درصد سال‌اخیر دانشمندان شرق وغرب برای‌نمایاندن‌چهرهٔ حقیقی‌ناصرخسرو کوشش‌های فراوان بکار برده‌اند: در سال ۱۲۸۰ هجری قمری (۱۸۶۴) چاپ سنگی دیوان ناصر در ایران منتشر گردید. در سال ۱۲۹۶ (۱۸۷۹) متن انتقادی

۱ ـ بزرگ زاده، ناصرخسرو جویندهٔ حق و عدالت (سلسله کلاسیك‌های ادبیات تاجیك، استالین‌آباد، ۱۹۴۹، صفحهٔ ۲۴).

یکی از تألیفات او دراروپا چاپ شد.در ده سال اخیرخاورشناسانی مانند: ن. تقوی، س . ح . تقی زاده ، م . مینوی ، ه . اته ، م . غنی زاده ، ش . شفر ، ت . ایرانی، م . بذل الرحمن ، و. آ. ژوکوفسکی ، آ. آ. سمیونف ، س . نفیسی ، ی . خشّاب، و . آ . ایوانف و ه . کوربین متن یك سلسله از مصنّفات ناصرخسرو را انتشار دادند . ه . اته ، س . ح . تقی زاده ، و . آ . ایوانف و . ی . خشّاب چند رسالهٔ کوتاه دربارهٔ زندگانی و آثار او پدید آوردند . آ . آ . سمیونف و ه . کوربین چند مقاله دربارهٔ فلسفهٔ ناصرخسرو نوشتند . ولی با این‌همه نمی‌توان گفت که آثار و تألیفات او چنانکه شاید وباید مورد مطالعه و تحقیق واقع شده است .

نام ناصرخسرو امروز درایران و در زادگاه او تاجیکستان شهرت و معروفیت زیاد دارد [1] . اشعار اخلاقی و پندآموز او در برنامهٔ مدارس گنجانده شده و مطبوعات مترقی ایران به‌آثار و مؤلفات ناصر علاقهٔ فراوان ابراز می‌دارند. اشعار و رسالات حکیمانهٔ او روز بروز در شرق و غرب جلب توجه بیشتری می‌کند و ضرورت تحقیق و مطالعه در آثار وی هر روز آشکارتر می‌گردد .

تا چندی پیش بحث دربارهٔ یکی از مسائل معضلهٔ میراث ادبی ناصر ، یعنی روابط او با اسماعیلیان ، بواسطهٔ فقد تحقیقات کافی در این رشته از آئین اسلام ، دشوار بود اما اکنون زمینهٔ مساعدی برای مطالعهٔ تاریخ و عقّاید اسماعیلیه فراهم آمده است .

کیش اسماعیلی که در قرن هشتم و نهم میلادی چون شعبهٔ مستقلی از اسلام جدا شده ، امروز چندین ملیون نفر در هند و ایران و سوریه و اوگاندا[2] و بعضی نقاط دیگر جهان پیرو و معتقد دارد .

---

۱ ـ ازجمله فصل مربوط به ناصرخسرو در«منتخبات ادبیات تاجیك»، استالین‌آباد ، ۱۹۴۰ ، صفحهٔ ۳۷ ـ ۴۴ و ب . غفوراف، تاریخ ملت تاجیك، جلد یکم ، مسکو، ۱۹۵۵ صفحهٔ ۲۸۰ - ۲۸۲ و ناصرخسرو ، گلچینی ازدیوان اشعار، ترتیب دهنده و مؤلف سرسخن ك . یمینی ، استالین آباد ، ۱۹۵۷ .

۲ ـ در اوگاندا یك مجلهٔ اسماعیلی چاپ می‌شود به نام:

Ismaili News (voice of the Ismaili followers of Aga Khan in Uganda) .

آقاخان سوم[۱] پیشوای دینی اسماعیلیان که به سال ۱۳۷۶ هجری قمری (۱۹۵۷) در گذشت ، در سیاست جهانی نیم قرن اخیر نقش مهمی بر عهده داشت. ج. نهرو، آقاخان را یکی از عمال سیاسی می‌خواند که « در طول مدت زندگانی یك نسل با امپریالیزم انگلستان و طبقهٔ حاکمهٔ انگلیس روابط نزدیك داشته » و « می توان او را یکی از کارداران شایستهٔ امپراتوری انگلستان بشمار آورد»[۲].

شاید بخصوص دخالت سران اسماعیلی درحیات سیاسی هند و آفریقاست که برشدت علاقه وتوجه دانشمندان به بررسی تاریخ واصول تعالیم اسماعیلیان افزوده است . در سال‌های اخیر تحقیقات زیادی در تاریخ این مذهب و در چاپ متون اسماعیلی بعمل‌آمده است . درسال ۱۳۶۵ هجری (۱۹۴۶) ، ظاهراً با شرکت مالی و سازمانی آقاخان ، یك محفل علمی به نام «انجمن اسماعیلیان» پدید آمد و این انجمن در مدت دوازده سال‌گذشته قریب بیست متن از متون اسماعیلی و نوشته‌های دربارهٔ آن متون را بچاپ رسانید .

درسال ۱۳۶۷ (۱۹۴۸) و. آ. ایوانف درجزو انتشارات «انجمن اسماعیلیان» رسالهٔ مختصری با عنوان همین کتاب که ما در دست داریم ، انتشار داد[۳]. و. آ. ایوانف در مقدمهٔ این رساله نوشت که غرض وی روشن کردن جزئیات شرح حال ناصرخسرو و حقیقت روابط او با اسماعیلیان است و بر اساس این مسئله است که چند مرحله از اوقات زندگانی ناصر از جمله پیوستن او به اسماعیلیان، کوشش‌های تبلیغاتی او ، جایگاه او در سلسله مراتب اسماعیلیه و روابط وی با مؤید فی‌الدین داعی اسماعیلی را مورد مطالعه قرار داده است .

رسالهٔ و.آ. ایوانف دلایلی را که ه. اته و س.ح. تقی زاده در هواخواهی ناصرخسرو از پیروان کیش اسماعیلی آورده‌اند ، تأیید و تصریح می کند .

غرض ما از تألیف این کتاب آن‌است که قیام‌اسماعیلیان را درعهد ناصرخسرو، در متن زندگانی اجتماعی آن روزگار نشان بدهیم و حتی‌المقدور طبیعت و ماهیت

۱ـ دربارهٔ او رجوع شود به :

S . Jackson, The Aga Khan _ prince, Prophet and sportsman London, 1952 .

و :

The memoirs of Aga Khan, London, 1954.

۲ ـ ج نهرو ، اتوبیوگرافی ، ۱۹۵۵ ، صفحهٔ ۳۱۳ ـ ۳۱۵ .

3_ W. Ivanow , Nasir—i khusraw and Ismailism , Bombay_ Leiden , 1948.

طبقاتی آن را روشن کنیم و سپس روابط ناصر را با اسماعیلیان از روی رسالات فلسفی او مورد تحقیق قراردهیم. به عبارت دیگرما سعی کرده‌ایم مسئلهٔ «ناصرخسرو و اسماعیلیان» را از نظر مادی و بر اساس مطالعهٔ وضع زندگی جامعه و تضادهای صنفی و طبقاتی آن عهد حل کنیم.

وظیفهٔ خود می‌دانیم که از پرفسور ب. ن. زاخودر که در نوشتن چهار باب اول این کتاب ما را راهنمائی کردند و از پروفسور آ. ن. بولدیرف و پرفسور ی. آ. بلیایف و استاد علوم زبانشناسی دکتر آ. م. میرزایف و پرفسور ای. پ. پتروشفسکی و از نامزد علوم زبانشناسی ر. م. علی‌یف و م. ای. زند که تذکرات گرانبهائی در تحریر این کتاب به ما دادند و همچنین از نامزد علوم زبانشناسی م. ن. عثمانف که مدارکی را که دربارهٔ اصطلاح «دهقان» فراهم‌آورده بودند در اختیار ما گذاشتند، صمیمانه سپاسگذاری نمائیم.

باب اوّل
عهد ناصرخسرو

۱ــ بسط مالکیت عمده در عهد ناصرخسرو
(سیستم خراج و اراضی سلطانی ـ املاك و
دهقانان ـ اقطاع) . ۲ــ وضع روستائیان .
۳ــ شهرنشینان . ۴ــ دولت .

غرض از تحریر این باب بیان تاریخ سیاسی نیست ، بلکه تهیهٔ مقدمه‌ایست تاریخی برمطالعهٔ روابط ناصرخسرو با اسماعیلیان . شرح وقایع تاریخی به تنهائی برای آموختن پیکار سیاسی و ایدئولوژیك یك عهد و درك امیال و عقاید سیاسی یك دانشمند و متفکر کافی نیست . برای درك این پیکار و این عقاید باید اوضاع و شرایط اجتماعی و اقتصادی که آنها را پدید آورده‌است ، بدقت بررسی و تحلیل شود .

علمای شوروی وضع جامعه‌ای را که ناصرخسرو در آن می‌زیسته ، بطور کلی روشن کرده‌اند . ابواب و فصول مربوطه از « تاریخ ملت تاجیك » و « تاریخ ازبکستان شوروی »[1] احوال اجتماعی آسیای میانه را درقرن یازدهم بدست می‌دهند . با اینهمه لازم دیدیم در آغاز رساله‌ای که دربارهٔ ناصرخسرو و اسماعیلیان می‌نگاریم ، شمه‌ای از این اوضاع و احوال را که برای حوادثی که در فصل آینده شرح خواهیم داد زمینهٔ اجتماعی مناسبی فراهم آورده‌اند ، سخن گوئیم .

درگفتار از سازمان اجتماعی آسیای میانه و ایران در قرن یازدهم ، باید پیش از همه پیچیدگی فوق‌العادهٔ آنرا در نظر داشت . ف . انگلس در ضمن بیان اوضاع کشور آلمان درقرون وسطی پیش از جنگ بزرگ روستائی، می‌نویسد : «... طبقات مختلفهٔ امپراطوری ـ شاهزادگان ، درباریان ، پره‌لاتها ، پاتریسین‌ها ، بورگرها ، پلبین‌ها و کشاورزان ـ تودهٔ بسیار درهم و برهمی بوجود آورده بودند که هریك نیازمندیهای گوناگون داشت وخواسته‌های آنان پیوسته با هم تصادم می کرد»[2] و بعد

۱ـ تاریخ جمهوری ازبکستان شوروی ، جلد یکم ، بخش یکم ، تاشکند ، ۱۹۵۵ .

۲ ـ ف . انگلس ، جنگ روستائی درآلمان (ك . مارکس و ف . انگلس ، کلیات ، چاپ یکم ، جلد ۸) ، صفحهٔ ۱۲۶ .

مؤلف مزبور از « درهم آمیختن اصناف و طبقات گوناگون »[1] در آن عهد سخن می‌گوید. پیچیدگی و «گوناگونی» اوضاع اجتماعی بطور کلی از صفات و مختصات دوران فئودالیزم است و آنچه که انگلس بخصوص دربارهٔ آلمان در آغاز قرن شانزدهم، بیان کرده، دربارهٔ جامعهٔ قرون وسطای شرق نیز صادق است. روستائیان آزاد، سهم کاران، دهقانان، امرا، اعیان شهرنشین، مأموران وصول مالیات، بندگان، پیشه‌وران، کوچ نشینان، فقرای شهری، عیّاران، غلامان خاصه، ملّایان، فقها، شاعران درباری و دانشمندان درعهد ناصرخسرو توده‌ای بوجود آورده بودند که از آلمان قرن شانزدهم کمتر پیچیده نبود.

ندیده‌گرفتن این پیچیدگی و درهم ریختگی، که پراکندگی وعدم تساوی در پیشرفت مناطق مختلفهٔ قلمرو خلافت و علل دیگر برشدت آن افزوده بود، ممکن است درك اوضاع حقیقی عهدی را که مورد مطالعه است، دچار اشتباه نماید.

۱ــ ف. انگلس، جنگ روستائی در آلمان (ك. مارکس و ف. انگلس، کلیات، چاپ یکم، جلد ۸)، صفحهٔ ۱۲۷.

بسط مالکیت عمده در عهد ناصرخسرو

سیستم خراج و اراضی سلطانی

سیستم خراج که از روزگار ساسانیان معمول شده بود ، قرون متمادی طرز عمدهٔ سودجوئی درسرتاسر قلمرو خلافت بود . دربارهٔ اینکه مأموران خلفای عباسی چگونه از مردم خراج میگرفتند، می‌توان مثلاً از روی کتاب معروف « الخراج » که قاضی ابویوسف برای خلیفه هارون الرشید نوشته ، قضاوت کرد . « ابویوسف گفت : من برآنم که تو (ای هارون) ، از سواد و نواحی دیگر چیزی نگیری بهتر ، تا مأمور مالیات (متقبّل) که مازاد براصل مالیات در «قباله»اش هست ، برمالیات دهندگان فشار آورد و آنچه را که برعهده ندارند برآنان تحمیل کند و ستمها روا دارد و زیانها برساند تا به پرداخت آنچه که برمالیات افزوده‌گردن نهند . در این صورت و در نظایر آنست که شهرها خراب و رعیّت هلاك می‌شود و مأمور مالیات که از حیث انجام تعهد نظر به صلاح کار خود دارد ، دلش به نابودی‌آنان نمی‌سوزد . زیرا می‌خواهد خیلی بیش از آنچه برعهده گرفته استفاده ببرد . و این کار میسّر نخواهد شد مگر اینکه بررعیّت سخت بگیرد وآنانرا بشدت‌کتك بزند و زیرآفتاب [سوزان] نگاه دارد و سنگ پاره برگردنشان بیاویزد . و از این فساد که خدا نهی کرده‌است ، عذاب عظیمی برمالیات دهندگان می‌رسد که سزاوار آن نیستند ... و جایز نیست که تکلیفی برآنان شود که قادر به انجام آن نباشند . و براستی بدترین قباله‌ها آنست که مأمور مالیات‌آنچه را که نباید بدهند ، برمالیات دهندگان تحمیل

کند و چنانکه وصف کردم با آنان رفتار نماید»[۱].

از این عبارات برمی‌آید که مأمور وصول (متقبّل) قباله‌ای به خلیفه می‌سپرده که به موجب آن موظف بوده مبلغ معینی مستقیماً به‌نام خراج از روستائیان جمع‌آوری و به خلیفه پرداخت نماید. بطور دلخواه برمأخذ خراج افزوده می‌شده و این امر معاش روستائیان را برهم می‌زده است. از کلمات **ابویوسف** می‌توان چنین نتیجه گرفت که مأمور وصول می‌توانسته‌است به میل و تشخیص خود «مازاد» بیشتری از کشاورزان دریافت و به نفع خود برداشت نماید و امکان چنین سوءِ عملی که در طرز وصول مالیاتها وجود داشته، **ابویوسف** را که خود از کارداران دستگاه خلافت عباسی بوده، آشکارا ناراحت می‌داشته‌است.

عیب عمدهٔ سیستم خراج عبارت از عدم تساوی خراج بندی برسهام جزء و اراضی مالکان عمده است. از همان عهد فتوحات تازیان دو نوع مالیات براراضی فتح شده بسته شد که عبارت بود از عشر و خراج. عشر صورت سبکتری داشت و در ابتدا برزمین‌هائی علاقه می‌گرفت که فاتحان تصرف کرده و اهالی بومی‌را از آنجا رانده بودند. بعدها عشر جزو امتیازات مالکان عمده شد[۲]. نظر بوجود این دو نوع مالیات و باج مالایطاقی که بخصوص در موقع بستن خراج دریافت می‌شد، در خلافت عباسی سیستم مخصوصی به نام حمایت از املاك جزء بوجود آمد. خرده‌مالکان برای آنکه بتوانند سهام خود را نگاه دارند، زمین را به نام مالکان عمده قلمداد کرده، عشر به خزانه و نیز مبلغی به حامیان خود می‌پرداختند و در نتیجهٔ این عمل تا حدی استقلال خود را از دست می‌دادند[۳]. خوارزمی در ذکر طرز نگهداری دفاتر دیوانی در اواخر قرن دهم در خراسان، یکی از آن دفاتر را چنین توصیف می‌کند. «دفتر تلجیئات ـ مخصوص مواردیست که ضعیفی اراضی خود را دراختیار قوی می‌گذارد که از آن نگهداری کند... قوی از اراضی ضعیف حمایت می‌کند و صاحب زمین آنرا در حمایت (الجاءِ) قوی قرار می‌دهد»[۴].

---

۱ ـ ابویوسف، صفحهٔ ۶۰

۲ ـ آ. یو. یاکوبوفسکی، نصفه‌کاری درقرن هشتم درعراق، صفحهٔ ۱۷۶

3_ A.Mez ,The renaissance of Islam , London , 1937 , p . 111–112
و آ. یو. یاکوبوفسکی، نصفه‌کاری ...، صفحهٔ ۱۸۰ ـ ۱۸۱.

۴ـ الخوارزمی، صفحهٔ ۶۲

اصطخری نیز در بارهٔ فارس گوید «اما در فارس مالکان اراضی خود را در حمایت (الجاء) اشخاص با نفوذ از خاندان سلطان عراق قرار می‌دهند و این اراضی به نام آنها (اشخاص متنفذ) ثبت می‌شود و مالیات آنها به یك چهارم تقلیل می‌یابد واین زمین‌ها در دست اهالی به نام کسانی که نسبت به‌آنها قرارداد بسته‌اند و بعد به نام اولاد آنها باقی می‌ماند[۱].

مواردی هست که یك ملك عمده، که مالك‌آن با اشخاص مقتدر حسن رابطه داشته، بکلی از خراج معاف گردیده است. مثلاً مؤلف تاریخ بیهق در بارهٔ یك خاندان معروف از ولایت بیهق می‌نویسد:

«و به حکم قرابتی که (یکی از افراد این خانواده) با امیر حسنك میکال داشت، خراج او در ربع زمیج اسقاط کرده بودند»[۲].

و باز می‌دانیم که حیّی بن‌قتیبه عامل طوس به پاس نبوغ شاعرانهٔ حکیم فردوسی، مختصر اراضی او را از خراج فرونهاد[۳]. مأخذی که این خبر را داده، آنرا یك حادثهٔ استثنائی می‌شمارد. پیداست که سهام جزء بندرت از مالیات معاف می‌شدند، ولی وزرا و امرا و دیگر کارداران بزرگ دولت از املاك عریض و بسیط خود بطور کلی خراج نمی‌پرداختند[۴].

و. ر. روزن در نقد معروف خود برمقالهٔ آ. کرمر در بارهٔ نقش سیستم خراج در دوران خلفای قرن دهم می‌نویسد «خرده مالك از هرحیث در دست دستگاه اداری محلّ بود که بیرحمانه او را تاراج می‌کرد وبی‌آنکه بازخواست شود، به حساب او صاحب ثروت می‌شد. اما عمده مالك با رابطه‌ای که‌کمابیش با دربار یا مأموران متنفذ لشکری و کشوری داشت، همیشه می‌توانست با آنان کناربیاید. هرچه از قدرت حکومت مرکزی کاسته می‌شد برمیزان اینگونه سودجوئیها می‌افزود

۱ــ اصطخری، صفحهٔ ۱۵۸

۲ــ تاریخ بیهق، صفحهٔ ۱۰۹ (امیرحسنك آخرین وزیرسلطان محمود غزنوی بود که پس از مرگ سلطان بدار آویخته شد). ۳ ــ چهار مقاله، صفحهٔ ۴۸. ۴ ــ و. ر. روزن [نقد بر مقالهٔ آ. کرمر] (نوشته‌های شعبهٔ شرق انجمن باستانشناسی روس، جلد چهارم، سنت پطرزبورگ، ۱۸۸۹)، صفحهٔ ۱۴۶ و«تاریخ اوزبکستان شوروی»، صفحهٔ ۲۰۶. مقایسه شود با وقایع مشابه در قرن سیزدهم و چهاردهم: و. و. بارتولد، کتیبهٔ مسجد منوچه (منوچهر؟) واقع در شهرآنی (ارمنستان)، سنت پطرزبورگ، ۱۹۱۱، صفحهٔ ۳۷.

و در نتیجهٔ همین حرص و آز زمین‌خواری بود که املاك کلان بیشماری که « ضیعه » و بصورت جمع « ضیاع » نامیده می‌شدند ، بوجود آمد . روز بروز عدهٔ خرده مالکان کمتر شد و آنان به کشاورز صاحب مزرعه و یا کارگر ساده و روستائی مزدور بی‌زمین مبدل شدند و یا به شهرهای بزرگ روی آورده طبقهٔ کارگر شهری را تشدید و تقویت کردند . فقر و استیصال خرده مالکان بجائی رسید که گاهی زمینهای خود را با شرایطی به نام یکی از بزرگان ثبت می کردند و در نتیجه مالیاتها و تعهدات به میزان زیادی تقلیل می‌یافت ، زیرا طبقات بالانشین کوشش می کردند که از املاك عمدهٔ آنان نه تنها مالیات بدون ممیّزی و تشخیص ، بلکه کمتر از مأخذ مقرر دریافت گردد »[1] .

آ .کرمر با جمع آوری اسناد و مدارك زیاد توانسته است وضع روزگار خلفای قرن دهم را از این حیث بخوبی روشن نماید .

ضبط محصول اضافی ، در دولت خلفای عباسی و سرزمین هائی که بعدها از قلمرو خلافت بیرون رفتند ، حربهٔ برنده‌ای در دست اشراف بود . از یکسو غارت و چپاول بیحد و حساب کشاورزان به دست مأموران وصول مالیات و از سوی دیگر افزایش میزان خراج نسبت به وسعت سهام موجب شد که املاك کلانی بوجود آید و سهام روستائیان آزاد را در خود بتحلیل برد .

سیستم خراج ، بخصوص در املاك شاهی (ضیاع‌السلطانیّه) وضع ناهمواری برخود گرفته بود[2]. این اراضی املاك پهناوری بودند خاص خلیفه یا سلطان ، و در اوقاتی که خلافت عباسی تمرکز بیشتری داشت ، در اوضاع اقتصادی آن نقش عمده‌ای برعهده داشتند . در این قبیل اراضی تنها رابط بین سلطان و روستائیان همان مباشران و مأموران خراج بودند .

مالك قطعه زمینی که خراج سلطان را پرداخته و حق تصرف برملك خود داشت ، می‌توانست آنرا بفروشد و یا به اجاره واگذار کند ، اما برای کشاورزانی

۱ــ و . ر . روزن ، (نقد برمقالهٔ کرمر) ، صفحهٔ ۱۳۴ . مقایسه شود با آ . یو . یاکوبوفسکی ، نصفه‌کاری ... ، صفحهٔ ۱۸۰–۱۸۱

2– R.Levy, An introduction to the sociology of Islam, vol. 1, London, 1933, p. 326

لوی گوید : این اراضی برای تمایز از «ضیاع السلطانیه» ابتدا « الخاص »نامیده می شدند ولی بعدها زمین‌هائی‌هم که ملك شخصی‌سلطان بودند،«ضیاع‌السلطانیه» نامیده شدند .

که در ضیاع سلطانی سکونت داشتند، چنین حقی وجود نداشت. در این باره می توان بعنوان مثال گفت که یکی از خلفای عباسی مقداری از زمین‌های سلطانی را برای ادای دین خود به بازرگانان فروخت[۱].

این طرز مالکیت اراضی بخصوص درزمان تمرکز قدرت در دست غزنویان رواج زیاد یافت. سلطان محمود املاك اشراف عمده و فرمانروایان نواحی تسخیر شده را مصادره می کرد و روز بروز با جدیت هرچه تمامتر براملاك شخصی خود می‌افزود[۲]. زمین های او یکجا و یکپارچه نبود، بلکه در نواحی مختلفهٔ کشور پراکنده بود ودرهر ناحیه دیوان مخصوصی آنها را اداره می کرد. مثلاً بیهقی گوید: که محمود مباشرت ضیاع خاصهٔ سلطانی را در ولایت غزنه به یکی از خاصان خود سپرده بود و عنوان آن مأمور صاحب دیوان غزنین بود[۳]. سلطان علاوه براین مأمور عالی رتبه، مباشران دیگری که عنوان وکیل داشتند، براراضی شخصی خودگمارده بود که کارهای ناحیه را بلاواسطه انجام می‌دادند[۴].

منظور نهائی محمود آن بود که کلیهٔ زمینهائی راکه در زیر فرمان خود داشت، به ملکیت شخصی سلطان درآورد و ادارهٔ آنها را به دست کارگزارانی که از خزانهٔ دولت حقوق می گرفتند، بسپارد.

املاك و دهقانان

ای. پ. پتروشفسکی اصطلاح «ملك» را چنین تعریف می کند: «پس از فئودالیزه شدن سرزمین‌هائی که در جزو قلمرو خلافت درآمده بودند، هم قطعات خرد وهم مالکیت بی‌قید وشرط براراضی کمابیش کلان که با روستائیانی که درآنها سکونت داشتند، ارثاً از یك نسل به نسل دیگر منتقل می‌شد، هردو مِلك یا مُلك

۱ـ ابن‌مسکویه، جلد یکم، صفحهٔ ۳۲۹.

۲ـ و. و. بارتولد، ترکستان در عهد حملهٔ مغول، جلد دوم، سنت پطرسبورگ، ۱۹۰۰، صفحهٔ ۳۰۹

۳ـ بیهقی (چاپ Morley)، صفحهٔ ۱۴۵

۴ـ همانجا، صفحهٔ ۳۰۸ ـ بگفتهٔ بیهقی (چاپ تهران، ۱۳۲۴، صفحهٔ ۴۱) وکیل مأمور جزء بود و شاید گاهی خود صاحب دیوان را هم وکیل می‌نامیده‌اند (رجوع شود به و.و. بارتولد، ترکستان ...، جلد دوم، صفحهٔ ۲۳۸، ۲۴۰).

خوانده شدند [۱].

این دو نوع ملك که پتروشفسکی ذکر کرده است، باید مورد توجه خاص قرار گیرد. فی‌الواقع مثلا در سیاستنامه قطعهٔ زمینی که «روزی چهار تاه‌نان»[۲] دارد و نیز ناحیه‌ای که دارای پانصد آبادی است[۳]، هردو بعنوان ملك شناخته شده است. علت اینکه اصطلاح ملك معانی مختلفه می‌دهد آنست که در مآخذ قدیمه «ملك» یك اصطلاح فقهی و قضائی است که وضع حقوقی خاص یك قطعه زمین را می‌رساند. چنانکه می‌بینیم املاك اگر چه از لحاظ حقوقی وضع مشابهی داشته‌اند، لیکن از نظر اجتماعی به اشکال مختلفه درمی‌آمده‌اند.

در طول مدت قرنها، در سرزمین‌های خلافت و کشورهائی که بعدها از آن مجزی شدند، دست‌نشاندگان خلفا و پس از آن کارداران سامانیان و غزنویان و سلجوقیان، هم سهام جزء روستائیان آزاد و هم املاك وسیعهٔ اشراف قدیم محلی (دهقانان) را به زور وستم می‌گرفتند و به ملکیّت شخصی سلطان و یا به سود خود ضبط می‌کردند. ابن بلخی درگفتگو از اوضاع پارس در زمان عباسیان چنین آورده:

«مالکان املاك از سر ملکها برفته بودند، بیشترین از جور و قسمتها که برایشان می‌رفت و از آن عهد باز اقطاع پدیدآمد که مالکان، املاك باز گذاشتند و اگرنه (یعنی اگر مالکان از سر ملکها نمی‌رفتند) پیش از آنهمه ملك بود»[۴].

یك عبارت راوندی روابط میان مأموران سلطان و مالکان ملك را بیشتر وبهتر روشن می‌کند. او در ضمن صحبت از اعدام وزیر ظالم و بی انصاف یکی از فرمانروایان سلجوقی گوید:

«مرگ وی راحت و آسایش مسلمانان بود که اهل عراق از قوانین ظلم که در خوزستان منتشر کرده بود، می‌اندیشیدند و دهقانان براملاك ایمن نبودند که قبالها همی خواست و می‌گفت: زمین از آن امیرالمؤمنین است، کسی که باشد که ملك دارد؟»[۵].

۱ـ ای. پ. پتروشفسکی، یادداشتهائی ازروابط اشرافی درآذربایجان و ارمنستان درقرن شانزدهم تاآغاز قرن نوزدهم، لنینگراد، ۱۹۴۹، صفحهٔ ۲۲۴.

۲ـ سیاستنامه، صفحهٔ ۳۹. ۳ـ سیاستنامه، صفحهٔ ۱۱۷

۴ـ فارسنامه، صفحهٔ ۱۷۱-۱۷۲. ۵ـ راوندی، صفحهٔ ۳۸۱-۳۸۲.

پیداست که بعضی از کارداران بسیار جدی دولت سلطان به آن اندازه خرسند نبودند که املاك دهقانان را بتدریج در اراضی سلطانی مستحیل کنند، بلکه می‌کوشیدند که این املاك را بزور و ستم از آنان بگیرند و مالك بالارث آن ملك را به یك مأمور سادهٔ وصول مالیات از قماش متقبّل‌های عهد هارون‌الرشید مبدّل نمایند.

چنانکه دیدیم راوندی صاحبان املاك را «دهقان» می‌نامد. اصطلاح دهقان تاریخچهٔ پیچیده‌ای دارد و در مآخذ روزگاری که مورد مطالعهٔ ماست به معانی مختلفه اطلاق شده است.

دانشمند معروف ایران، ملك‌الشعراء بهار در پیدایش این کلمه چنین توضیح می‌دهد:

«دهقان دراصل رئیس طبقهٔ سوم مردم ایران (واستریوشان) وبزرگ برزیگران بوده، ولی در اسلام به بزرگان ایران دهقان می‌گفته‌اند و احیاناً پادشاه و مرزبان یك شهر و صقعی را هم دهقان می‌خوانده‌اند و در حقیقت این دهقانان بعد از محو شدن طبقهٔ سواران که صنف عالی ایرانیان بوده‌اند، سمت ریاست و کلانتری برمردمان ایران داشته‌اند»[۱].

در مآخذ عهدی که مورد مطالعهٔ ماست، مراد از کلمهٔ دهقان اعیان و اشراف آسیای میانه و ایران است که پیش از فتوحات اعراب در محل بوجود آمده بودند.[۲] وانگهی نه تنها زمین‌داران بلکه امراء جزء هم دهقان نامیده می‌شدند.[۳] بنا به حکایت این مآخذ دهقانان با جامه‌های خود از مردم عادی ممتاز بودند،[۴] کمربند زرین برمیان می‌بستند،[۵] در قلاع مستحکم می‌زیستند،[۶] و نگهبانان داستانهای باستانی

۱ـ تاریخ سیستان، صفحهٔ ۳۱، حاشیهٔ ۵.

۲ـ رجوع شود مثلاً به مسعودی، مروج‌الذهب، جلد دوم، صفحهٔ ۲۴۰ـ۲۴۱ و نرشحی صفحهٔ ۴۶، ۵۵ ودینوری، صفحهٔ ۳۳۰ و ابن‌الاثیر (چاپ Tornberg)، جلد سوم، صفحهٔ ۹۴ وگردیزی، صفحهٔ ۲۰ و غیره.

۳ـ و.و. بارتولد، مسئلهٔ فئودالیزم درایران (مجلهٔ خاورنو، شمارهٔ ۲۸، ۱۹۳۰)، صفحهٔ ۱۱۳.

۴ـ بلاذری، صفحهٔ ۴۱۲.

۵ـ طبری، جلد دوم، صفحهٔ ۱۴۴۱ و بیهقی (چاپ Morley)، صفحهٔ ۵۳۲.

۶ـ طبری، جلد دوم، صفحهٔ ۱۵۹۲ و ابن حوقل، صفحهٔ ۳۴۳ و یعقوبی، صفحهٔ ۲۹۱ـ۲۹۲ ـ مقایسه شود با س. پ. تولستوو، خوارزم قدیم، مسکو، ۱۹۴۸، صفحهٔ ۱۲۸ـ۱۵۳ (بخصوص صفحهٔ ۱۵۰ـ۱۵۳) وتاریخ جمهوری شوروی ازبکستان، صفحهٔ ۱۲۴

بودند.[1]

طبری گوید: نخستین کسی که «رسم دهقنت پدید آورد» منوچهر پادشاه داستانی ایران بود. «او برهردیهی دهقانی برگماشت و مردم را چاکر و بندهٔ او ساخت»[2] سمعانی هم در معنی این کلمه گوید که «دهقان مقدّم ناحیه‌ای مرکب از چند قریه و یا صاحب ضیعه و تاکستان را گویند»[3].

چنانکه و. و. بارتولد یادآوری کرده‌است، با وجود استعمال کلمهٔ دهقان در معانی‌ای که ذکر شد، این کلمه در مآخذ قدیمی‌تر (قرن نهم) گاهی ممکن است به معنی کشاورز ساده و روستائی هم آمده باشد[4].

مثلاً راوندی (قرن سیزدهم) در ترجمهٔ عبارتی از زبان تازی به پارسی کلمهٔ «المزدارع» را با کلمهٔ دهقان ادا می کند[5]. فردوسی گاهی کشاورز را از دهقان نجیب فرق می‌نهد[6] و گاهی در اصطلاح او دهقان کسی است که به دست خود کشت کند[7]، و چنانکه می‌دانیم با مرور زمان این کلمه در زبان فارسی و تاجیکی به معنی کشاورز و برزگر بکار رفته‌است.

۱ـ فردوسی، شاهنامه، جلد دوم، بیت ۴۳۴ و ابیات دیگر، داستانهای نظامی و منابع دیگر.

۲ـ طبری، جلد یکم، صفحهٔ ۴۳۴.

۳ـ کتاب‌الانساب، نقل قول و.و. بارتولد، ترکستان ...، جلد یکم، صفحهٔ ۵۷ ـ مآخذ قدیمه گاهی مفهوم کلمه را وسعت داده اشراف بعدی و حتی بزرگان ترك را هم دهقان نامیده‌اند (و.و. بارتولد، ترکستان ...، جلد دوم، صفحهٔ ۳۲۷ـ۳۲۸)، مقایسه شود با فارسنامه، صفحهٔ ۱۱۷ـ۱۱۸.

۴ـ و.و. بارتولد، تاریخ نهضت روستائی درایران (مجموعهٔ «ازگذشتهٔ دور ونزدیك» پطروگراد ـ مسکو، ۱۹۲۳، صفحهٔ ۵۸ و،و.و. بارتولد، ترکستان ...، جلد دوم، صفحهٔ ۱۸۳. مقایسه شود با زاخودر، خراسان، صفحهٔ ۱۲۷).

۵ـ راوندی، صفحهٔ ۱۳۲ـ۱۳۳.

۶ـ فردوسی، شاهنامه، جلد هفتم، بیت ۲۲۴۸.

۷ـ فردوسی، شاهنامه. جلد هفتم، بیت ۲۱۴۶ ـ مقایسه شود با قصیدهٔ بشّار مروزی شاعر دربار سامانی (قرن دهم) که دهقان به‌دست خود انگور می‌چیند و شراب می‌اندازد (رودکی، جلد سوم، ۱۲۱۷ـ۱۲۱۹).

و. و. بارتولد در توضیح تغییر معنی دهقان چنین اظهار نظر می کند که اشراف صاحب زمین ایران بعد از فتوحات عرب قسمت اعظم املاك خود را از دست داده و در طول چند قرن تدریجاً به فقر و تنگدستی افتادند. بعضی از آنان در دستگاه خلافت مأمور وصول مالیات شدند و برخی دیگر مبدل به روستائیان و یاگروهی از مردم گردیدند که از حیث ظاهر «شلاختا» های بی بضاعت لهستان را بخاطر می آوردند[۱]. فقر و تنگدستی مانع از آن نبود که «دهقانان نجیب» همچنان به تبار بلند خود بنازند[۲]. شاهد این مقال سرگذشت حکیم ابوالقاسم فردوسی است که دهقان و نگهبان سنن دیرینه بود و با اینهمه بهنگام پیری نه نان برای خوردن داشت و نه هیمه برای سوزاندن.

ارباب تحقیق بارها به انحطاط اقتصاد دهقانی عطف توجه کرده‌اند[۳]. اطلاعاتی که قبلاً از بعضی مختصّات سیستم خراج، یعنی خودسری و آزادی عمل مأموران وصول، نابسامانی و ناهم‌آهنگی در تعیین میزان مالیات و وضع مخصوص تلجیئات دادیم وهمچنین مطالبی که از ابن‌بلخی و راوندی نقل کردیم، همه بخوبی نشان می دهند که دهقانی خرد و میانه چگونه و به چه ترتیب از میان رفت. مالکیّت موروثی بزرگان محلی در اراضی، با سیستم خراج که به دست فاتحان عرب رواج و استقرار یافت و بعد در سرزمین هائی که از قلمرو خلافت جدا شده‌بودند بجا ماند، از هرجهت ناسازگار بود. در عهد پادشاهی سامانیان و غزنویان و سلجوقیان، اعیان جدیدی از کارداران بلندپایه، مأموران وصول مالیات، سرلشکران و مقرّبان سلطان پدید آمدند که با تمام قدرت در پی اندوختن مال و ثروت بودند. دولت سلطان و این اعیان نودولت، نه تنها از دهقانی میانه و خرد، بلکه از دهقانی کلان هم بکلّی بیگانه و بیخبر بودند.

دهقانان، که قرنهای دراز پیش از جهانگشائی تازیان از کلانتری و ریش سفیدی طایفه به فئودالهای صاحب زمین مبدّل شده بودند، با رشتهٔ دیرین علایق

۱ــ و.و. بارتولد، تاریخ نهضت روستایی ...، صفحهٔ ۵۷.

2_ W. Barthold, Die persische Šu, ubija und die modern wissenschaft (ZA, B. XXVI, 1912), S. 264.

۳ــ و.و. بارتولد، ترکستان...، جلد دوم، صفحهٔ ۱۱۱، ۳۲۸ و«تاریخ اوزبکستان شوروی»، صفحهٔ ۲۵۸ و ب.ن. زاخودر، خراسان...، صفحهٔ ۱۲۷.

باستانی به روستائیان و کشاورزان پیوسته بودند. نظر آنان دربارهٔ مالکیت اراضی از نظری که در دستگاه خلافت رایج بود، فرق فاحش داشت. چنانکه مثلاً ظهیرالدین دربارهٔ مأمون خلیفهٔ عباسی و سپهبد شروین چنین حکایت می کند:

«مأمون‌الرشید می‌خواست در مازندران چند پارچه آبادی که (اکنون) املاك «مأمونی» نامیده می‌شوند، خریداری نماید. هنگامیکه خلیفه در ری بود اسپهبد (شروین فرمانروای مازندران) بدیدن او رفت. نزدیکان خلیفه به اسپهبد گفتند: باید چند پارچه ملك به خلیفه بفروشد. اسپهبد پاسخ داد: «من ملك نمی‌فروشم و به عقیدهٔ ما فروختن ملك‌کار زشتی است» پس از چند روز مأمون به خانهٔ اسپهبد آمد و چون راه گریزی نبود، اسپهبد سیصد دیه که در کوه و درّه واقع بود، به او هدّیه کرد و قبالهٔ هبت نوشت»[1].

از این حکایت پیداست که حتی در نظر چنان اشرافزادهٔ بزرگی مانند اسپهبد که فرمانروای یك ناحیه بود، فروش ملك و زمین با روستائیانی که در آن سکونت داشتند، یك امر غیرطبیعی جلوه می کرده‌است.

دربررسی وضع دهقانان قرن یازدهم، نمی‌توان از رابطهٔ اصطلاحات دهقان، کدخدا و مهتر سخن نگفت. این اصطلاحات درمآخذ قدیمه به معنای واحد و غالباً بجای یکدیگر بکار می‌روند. چنین استنباط می‌شود که در طول مدت قرنها بزرگان و کلانتران «کد» های قدیم (آبادیهای پرخانوار) که عنوان کدخدا داشته‌اند[2]، بتدریج تبدیل به دهقانان میانه و خرد شده‌اند و با ترقی روابط اشرافی مهتر و یا صاحب املاك (دومین معنی اصطلاح دهقان به گفتهٔ سمعانی) گردیده‌اند. ارتباط نزدیك این نوع دهقانی با کشاورزان کاملا طبیعی بنظر می‌رسد[3]. بزرگان و بزرگزادگان محلی نیز روابط قدیمی و تاریخی خود را از عامهٔ مردم نگسسته بودند.

۱ـ ظهیرالدین، صفحهٔ ۱۶۰ ـ مقایسه شود با ای. پ. پتروشفسکی، اقتصاد اشرافی رشیدالدین (مسائل تاریخی، ۱۹۵۱، شمارهٔ ۴)، صفحهٔ ۸۷.

۲ـ مراجعه شود به س. پ تولستوو، خوارزم قدیم، صفحهٔ ۱۵۱.

۳ ـ مقایسه شود با آ. یو. یاکوبوفسکی، قیام مقنّع ـ نهضت سپید جامگان (مجله خاورشناسی شوروی، جلد پنجم، مسکو ـ لنینگراد، ۱۹۴۸)، صفحهٔ ۴۷ ـ ۴۸.

ابن‌الاثیر حکایت جالبی از قول رسولی که **مرداویج** فرمانروای آل‌زیار[1] نزد برادرش **وشمگیر** به گیلان فرستاده بود، نقل کرده است:

«من او را (وشمگیر را) در میان کسانی یافتم که شالی می‌کاشتند. چون مرا دیدند به من نزدیك شدند. آنان پا برهنه و نیمه لخت بودند و تنها زیرجامه‌های وصله‌دار به پا و کهنه پاره‌هائی دربرداشتند. من پیام **مرداویج** را به **وشمگیر** رساندم... **وشمگیر** چنان وانمود که گویا به ریش برادرش تف می‌اندازد. پس گفت «خوب، او حالا جامهٔ سیاه به تن کرده‌است!...»[2] من او را چنان نادان یافتم که شرمم آمد با وی گفتگو کنم... اما بعدها شهریاری شد و دانست که چگونه ملك خود را اداره کند و نسبت به رعایای خود چه سیاستی اتخاذ نماید»[3].

شرکت **وشمگیر** را در کار برزگران می‌توان با رسم دیرین و باستانی پیروان **زردشت** مرتبط دانست که به موجب آن شاه می‌بایست سالی یکبار با کشاورزان تخم بپاشد. رفتار **وشمگیر** نسبت به عباسیان شایان توجه است. پیشرفت کار **مرداویج** در خدمت آنان به نظر وی کار شرم‌آوری بوده‌است.

قابل فهم است که روستائیان، دهقانان خود را که همچون خود آنان زندگی می‌کردند و زبان و رسوم و عادات و آئین‌شان بهم نزدیك بود، همچنان به چشم ریش سفیدان و کلانتران طایفه می‌دیدند، اگر چه دهقانان از دیرباز به اشراف واقعی مبدّل شده بودند.

اما روستائیان در برابر مأموران وصول مالیات سلطانی که «غریبه» و بیگانه بودند و غالباً به زبانی دیگر سخن می‌گفتند، البته وضعی دیگر داشتند.

☆☆☆

باوجود کوششهای دستگاه سلطان، زمین‌داری به صورت «ملك» در روزگاری

۱ــ چنانکه می‌دانیم زیاریان نژاد خود را به ارغش پهلوان افسانهٔ روزگار کیخسرو می‌رسانیدند (قابوسنامه، صفحهٔ ۸).

۲ ــ رنگ سیاه شعار عباسیان بود. ظاهراً منظور وشمگیر آن بوده که مرداویج به بنی‌عباس گرائید و کامیاب شد (رسول مرداویج حامل همین پیام بوده).

۳ ــ ابن‌الاثیر، جلد هشتم، صفحهٔ ۱۳۲ (مقالهٔ و. مینورسکی در بارهٔ این کتاب)
La domination des Dailamites, Paris, 1932, p. 17–18

که مورد بحث است ، بسط و وسعت زیاد یافت .

چنانکه مثلا ابن‌بلخی (که در گذرگاه قرن یازدهم و دوازدهم می‌زیسته) خبر می‌دهد که در دو مرغزار پارس «دیه‌ها بعضی ملکی‌است و بعضی اقطاعی»[۱] و همان مؤلف در جائی دیگر گوید که در یك ناحیت عدهٔ زیادی از دیه‌ها متعلّق به مالکان املاك است ولی پادشاه از آنها خراج می‌گیرد.[۲]

دهقانان که بتدریج دچار فقر و تنگدستی شده و به روستائیان و یا مأموران وصول مالیات مبدّل گردیده بودند ، در قرن یازدهم هنوز در بعضی جاها زمین‌های خود را دردست داشتند . چنانکه خاندان میکالیان که سلسلهٔ نسب خود را به **دیواستی** (دیواستیج) شاهزادهٔ معروف سغد می‌رساندند ، املاك خود را در حوالی بیهق و و نیشابور در دست داشتند.[۳]

درقرن دهم در مناطق کوهستانی شرق خراسان اشراف محلّی هنوز وجود داشتند . مؤلف حدودالعالم نقل می کند که در زمان او مهتر[۴] ناحیت غرچستان را «شار» می‌خوانده‌اند.[۵] درناحیت دیگری مهتران ازمهتران اطراف گوزگانان ومقاطعه به ملك گوزگانان می‌داده‌اند .[۶] و بعد همان مؤلف دربارهٔ یك عده از آبادیهای خرد کوهستانی گوید که مهتران محلی بر آنها حکومت می کنند . بگفتهٔ او در یك ناحیه قبلاً مهتری بوده و اکنون ملك گوزگانان کاردار به آنجا می‌فرستد. در بعضی نواحی مهتران تنها باج(مقاطعه) به ملك گوزگانان می‌دهند.[۷] درجائیکه مؤلف آنرا «پادشاهی خرد» می‌نامد و در کوهستان واقع بوده ، دهقانی فرمان می‌راند که وی را « پاخ » می‌خوانند.[۸] درختّلان پادشاه ناحیه از ملوك اطراف است[۹].

---

۱ ـ فارسنامه ، ۱۲۴ و ۱۵۵ . ۲ ـ فارسنامه ، صفحهٔ ۱۵۴ .
۳ ـ تاریخ بیهق ، صفحهٔ ۱۱۷ و بیهقی (چاپ تهران ، ۱۳۲۴)، صفحهٔ ۴۰ ـ ۱۱ (مقایسه شود با ب . ن . زاخودر ، خراسان ... ، صفحهٔ ۱۲۶ ـ ۱۲۷) ۴ ـ در ادبیات ایران‌کلمهٔ مهتر غالباً بمعنی بزرگ و بزرگزاده و امیر و فرمانروا می‌آید (رودکی ، جلد سوم ، صفحهٔ ۹۷۰) . ۵ ـ حدودالعالم، برگ ۲۰a ۶ ـ حدودالعالم ، برگ ۲۰ b
۷ ـ حدودالعالم (مینورسکی)، بند ۲۳ ، شمارهٔ ۴۶ـ۵۱ ـ دربارهٔ اصطلاح مقاطعه بعداً در همین‌کتاب توضیح لازم داده شده است . ۸ ـ حدودالعالم، برگ ۲۱ b ۹ ـ حدودالعالم برگ ۲۵ a .

مؤلف در ذکر ایلاق اصطلاح مهتر و دهقان را بی‌تفاوت بجای یکدیگر بکار می‌برد و گوید «مهتران این ناحیت را دهقان ایلاق خوانند و اندر قدیم دهقانان این ناحیت از ملوك اطراف بودندی» [۱].

اراضی موروثی دهقانان یا مهتران که مؤلف گمنام حدودالعالم یاد می کند، ظاهراً از املاکی که بعدها پدیدآمد و متعلق به خاندانهای کارداران دولت بود، فرق فاحش داشت. در قرن یازدهم در ناحیهٔ بیهق افراد خاندان البیهقیون که از میان بزرگان و افاضل برخاسته بودند، یك ناحیهٔ تمام را بعنوان ملك در تصرف داشتند و زمین‌های آنان در دوران پادشاهی سلطان محمود بواسطهٔ قرابت با امیرحسنك میکال، از خراج معاف بود[۲]. اگر در نواحی بیهق ظاهراً ملك عبارت از اراضی مطلق اشرافی بود، لیکن بلاتردید هنوز در نواحی کوهستانی مهتران، نظیر مرزبانان گرگان، ریش سفید طایفه بودند (بیهوده نیست که مؤلف حدودالعالم آنانرا ملوك اطراف می‌نامد که فقط باج به امرای همجوار می‌داده‌اند).

سلطان محمود غزنوی کوشش بسیار کرد که این خرده املاك مستقل را به‌اطاعت خود درآورده وسروسامانی را که در دولت او معمول و معهود بود به‌آنها بدهد (یعنی خراج برآنها مقرر دارد ومأمور برآنها بگمارد) در سال ۴۰۲ هجری (۱۰۱۱/۱۲) که می‌خواست غرچستان را از راه صلح و سلم به‌اطاعت وادارد، شورشی در آن ناحیه پدیدآمد. سلطان محمود خود با لشکرانبوهی به‌آنجا تاخت، کشت و کشتاری براه انداخت، قلاع اشراف محلی را ویران نمود و ناحیهٔ غرچستان را تابع شهر مرورود کرد[۳].

در حدود سال ۱۰۰۰ فرماندار غور از پرداخت باج سرباز زد. درسال ۱۰۱۱ محمود برغوز لشکر کشید ولیکن تنها در سال ۱۰۲۰ [۴] توانست این ناحیه را فتح

۱ـ حدود العالم، برگ a ۲۴ (مقایسه شود با و. و. بارتولد، ترکستان...، جلد دوم، صفحهٔ ۳۲۷) ۲ـ تاریخ بیهق، صفحهٔ ۱۰۷ ـ ۱۰۸ [مقایسه شود باپتروشفسکی فرمانروائی اعیان در دولت هلاکوئیان (مجموعهٔ خاورشناسی شوروی، جلد پنجم، مسکو - لنینگراد، ۱۹۴۸)، صفحهٔ ۸۹]. ۳ـ محمد ناظم، حیات و اوقات سلطان محمود غزنوی، کابل، ۱۳۱۸، صفحهٔ ۶۴ـ۶۶ (مؤلف بعد گوید که محمود قلعهٔ مهتر آنجارا که شار لقب داشت، ویران کرد. مؤلف حدودالعالم هم او را به همان لقب یادکرده‌است).

۴ـ محمد ناظم، صفحهٔ ۷۵ـ۷۷.

و قلاع آنرا ویران نماید . ختّلان ، طخارستان و ترمذ از عهد سامانیان سر به‌اطاعت فرود آورده بودند ، ولی باز در قرن دهم در این نواحی پیوسته قیامها وجنبشها برپا می‌شد[۱] . ناصرخسرو گوید سلطان محمود «بپای پیلان بسپرد خاك ختّلان را»[۲] ظاهراً لشکرکشیهای وی به سیستان و گرگان نیز ، برای سرکوبی اشراف محلی و دهقانان صورت گرفته است[۳].

اقطاع

آ . یو . یاکوبوفسکی در گفتار از دادن تیول به اشخاص در خلافت عباسی ، اظهار عقیده کرده است که «اقطاع تا حدی تابع سیستم خراج بوده است»[۴].

اینك ما سعی می کنیم این نظر را ، که بلاتردید درست است ، ثابت و روشن کنیم .

چنانکه قبلا توضیح شد ، درقرن هشتم درخلافت عباسی مأمور وصول خراج (متقبّل) قباله‌ای به خلیفه می‌سپرد که بموجب آن ملزم بود مبلغ معینی بخزانه بپردازد و در مقابل معمولا وجهی اضافی به سود خود از مردم دریافت دارد . در قرن هشتم و نهم عادت بر این بود که مأموران وصول و پاسداران خلیفه از خزانه حقوق می‌گرفتند . در زمان خلافت مقتدر (۹۰۸-۹۳۲) اوضاع مالی خلافت رو بوخامت نهاد ـ خزانه تهی‌شد و مالیات از ولایات نرسید و نتیجهٔ اقدامات خلافت برای رهائی از این وضع ناگوار منجر به ایجاد سیستم مخصوص مقاطعهٔ خراج گردید. اگرسابقاً مأمور وصول خراج موظف بود آنچه را که جمع آوری کرده است تماماً به خزانه تحویل نموده و سپس حقوق خود و وجوهی را که برای پرداخت حقوق کارمندان وسپاهیان حوزهٔ ابوابجمعی او لازم بود ، از خزانه دریافت دارد ، اکنون رابطهٔ او با خلیفه تنها

۱ـ آ . م . بله‌نیتسکی، تاریخ و جغرافیای ختّل از قدیمترین ازمنه تاقرن دهم میلادی (مجموعهٔ مدارك تاریخ وباستانشناسی شوروی، جلد ۱۵ ، مسکو ـ لنینگراد ، ۱۹۵۰) ، صفحهٔ ۱۲۶-۱۲۷ ۲ـ دیوان ناصرخسرو ، صفحهٔ ۸/۱۹ ۳ـ محمد ناظم ، صفحهٔ ۷۱ و مابعد در متون قدیمه راجع به شورشهای این نواحی و تخریب قلاع به دست محمود مطالبی ذکر شده است .

۴ـ آ . یو . یاکوبوفسکی ، عراق در آستانهٔ قرنهای هشتم ونهم (مجموعهٔ نخستین دورهٔ اجلاسیهٔ عرب شناسان ، مسکو ـ لنینگراد ، ۱۹۳۷) ، صفحهٔ ۴۷

عبارت بود از اینکه یك مبلغ غیر واقعی به نام مقاطعه [۱] پرداخت و از آن پس در حوزهٔ مأموریت خود، دارای اختیار تام و تمام گردد [۲]. مثلا یوسف‌بن ابی‌الساج فرماندار ارمنستان و آذربایجان ملزم بود همه ساله ۱۲۰ هزار دینار به خزانهٔ خلیفه پرداخت نماید[۳] و رتق وفتق امور از «جنگ و دین وخراج و اراضی مردم» در قلمرو فرمانروائی همه با خود او بود[۴].

این اصلاح یا تغییر، موجبات سقوط دستگاه خلافت را هرچه بیشتر فراهم آورد. خلیفه مقتدر در اواخر کار خود و پس از وی جانشینانش ناچار شدند که اراضی سلطانی را برسم اقطاع بشرط خدمت و معافیت از خراج به پاسداران و کارگزاران واگذار نمایند [۵]. در سال ۳۱۵ (۹۲۷/۲۸) وزیر خلیفه اقطاعی داشت که از آن در مدت یکسال و دو ماه ۲۸۰ هزار دینار دریافت می‌داشت [۶]. پس از آنکه دستگاه خلافت در تحت نفوذ و قدرت امرای آل‌بویه قرار گرفت، واگذاری اقطاع هرچه بیشتر بسط وتوسعه یافت. در عهد خلفا وشهریاران آل‌بویه دادن زمین به‌اقطاع عبارت بود از واگذاری حق موقت دریافت محصول اضافی بدون احراز حق مالکیت در خود زمین. خوارزمی روایت می‌کند که در زمان او (قرن دهم) حتی داشتن اقطاع بطور عمری بسیار نادر بوده است[۷].

واگذاری اقطاع، تجزیهٔ خلافت و سلطنت آل‌بویه به‌قسمتهای جداگانه وعدم تمرکز سیاست کشور، کار را بآنجا رسانید که اگر در زمین‌های سرداران بزرگ عمل آبیاری بنحوی رعایت می‌شد، برعکس در نواحی جزء کار آبیاری وبه‌تبع آن

۱ـ رجوع شود به ل. ی. کوبّل (نقد بر کتاب لوکه‌هور، خاورشناسی شوروی، ۱۹۵۵، شمارهٔ ۴، صفحهٔ ۲۰۴)

2_ A. Kremer, Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen, B. I, Wien, 1875, S. 251

۳ـ ابن مسکویه، جلد یکم، صفحهٔ ۱۶ ۴ـ همانجا، جلد یکم، صفحهٔ ۴۴ - ۴۵

۵ـ A. kremer, B. I, S. 252 و، و. ر. روزن (نقد برمقالهٔ آ. کرمر، صفحهٔ ۱۳۶)

۶ـ ابن مسکویه، جلد یکم، صفحهٔ ۱۵۵ - مقایسه شود در همان کتاب با جلد دوم، صفحهٔ ۱۶۲

۷ـ الخوارزمی، صفحهٔ ۶۰ - مقایسه شود با ای. پ. پتروشفسکی، تاریخ روابط اشرافی ...، صفحهٔ ۱۵۳

کشاورزی بسرعت رو به‌انحطاط نهاد[1].

به روایت ابن‌الاثیر ، در سال ۳۳٤ (۹٤۵/٤۶) **معزالدوله** حکمران آل‌بویه «از اراضی سلطانی و املاك مالکان» به‌رؤسای سپاه دیلمان اقطاع داد. این اراضی بسرعت رو بویرانی نهادند و درآمد آنها کاهش یافت . و چون قطعه زمینی که در دست اقطاع دار بود ، بواسطهٔ تحمیل عوارض اضافی سنگین برروستائیان ، خراب می‌شد ، زمین آباد دیگری به او می‌دادند[2].

مراحل مختلفهٔ اقطاع را در قرن هشتم و نهم ، می‌توان بشرح زیر خلاصه نمود:

۱ـ مأمور وصول مبلغ معین و مقرر را به‌خزانه می‌پردازد، حقوق خود را از خزانه می‌گیرد و عوارض اضافی را که از نظر خلافت صورت قانونی ندارد ، به نفع خود از روستائیان دریافت می‌دارد .

۲ـ بواسطهٔ عدم تمرکز دولت ، در ازاءِ پرداخت وجه معین مالیاتها به مقاطعه واگذار می‌شود . مأمور وصول (در تمام ناحیه و هم ظاهراً در املاك جزء) حقوق نمی‌گیرد و قسمتی از محصول اضافی‌را به نفع خود برداشت می کند . این شخص در حوزهٔ مأموریت خود صاحب اختیار و حکمران مستقلی است .

۳ـ براساس این دو طرز مقاطعه و در موازات آنها ، اراضی با حق برداشت تمام یا قسمتی از محصول اضافی بشرط انجام خدمت بجای حقوق ، موقةً به پاسداران و کارداران دولت واگذار می‌شود .

اگر بتوان به حکایتی که مؤلف سیاستنامه آورده‌است اعتماد نمود ، سامانیان و غزنویان بطور کلی در خراسان ، اقطاع بکسی نمی‌داده‌اند . بنا بگفتهٔ این‌مؤلف « ترتیب ملوك قدیم آنچنان بوده‌است که اقطاع ندادندی و هرکسی را بر اندازه در سال چهار بار مواجب از خزینه نقد بدادندی ... و عمّال مال جمع همی کردندی و به خزانه همی‌آوردندی و از خزینه برین مثال هرسه ماهی یکبار دادندی ... و این

۱ـ A.kremer,B.I,S.285 - نظیر این واقعه در زمان حکومت ممالیك در مصر اتفاق افتاد . در سال ۵۰۱ هجری (۱۱۰۷/۸) درآمد امرا از اقطاع دو برابرشد و سهام جزءرو بخرابی نهاد (مقریزی ، جلد یکم ، صفحهٔ ۸۳) س . پ . تولستوو عقیده دارد که انحطاط آبیاری براثر تجزیهٔ املاك اشرافی ، یکی از مختصات عمدهٔ بسط فئودالیزم در شرق است (رجوع شود به «خوارزم قدیم» ، صفحهٔ ۵۲)

۲ـ ابن‌الاثیر ،جلدهشتم ، صفحهٔ ۳٤۲ - ۳٤۳

رسم و ترتیب هنوز در خانهٔ محمود باقی مانده است»[۱] حقیقت آنکه گاهی در زمان سامانیان هم در خراسان، زمین به اقطاع داده می‌شده است. چنانکه به قول سمعانی، خاندان سیمجوری که اخلاف غلامی ترك بودند، در قهستان اقطاع وسیعه داشتند[۲]. قول سمعانی را روایت تاریخ بیهق بدین وجه تأیید می کند:

«امیر ناصرالدوله ابوالحسن محمدبن ابراهیم‌بن سیمجور، بیهق به اقطاع به سالاربن شیرذیل داد، سنهٔ ۳۵۸ (۹۶۸/۶۹) و مردمان بیهق سینهٔ این مقطع (اقطاع‌دار) را میدان شیطان یافتند»[۳].

اما این مطلب که در زمان پادشاهی محمود و پسرش مسعود غزنوی و حتی جانشینان آنان سپاهیان، کارداران و مأموران وصول مالیات، مطابق معمول حقوق معینی از خزانه می‌گرفتند و اقطاع نداشتند، با اطلاعات زیادی که سیاستنامه داده، تأیید می‌شود. حکایت آلتونتاش امیرخوارزم که دو برابر خراج حوزهٔ فرمانروائی خود جامگی (حقوق) می‌گرفت، معروف است. وی هنگامیکه تقاضا کرد بعوض آنچه از دیوان می‌دهند، خراجی را که دریافت داشته بجامگی او نویسند، چنین اجازه‌ای به او داده نشد. امیر بایستی خراج را بالتمام بخزانه بپردازد و بعد حقوق خود را بموجب برات در ناحیهٔ دیگر دریافت دارد[۴]. حکایتهای سیاستنامه ظاهراً اغراق آمیز است، ولی با اینهمه بدرستی نشان می‌دهد که سلطان محمود با سیاست مالی مخصوص خود توانسته بود آرزوهای دوران قدرت خلفای عباسی را، که خود آنان از عهد مقتدر به بعد دیگر اندیشهٔ آنرا نمی‌توانستند بخاطر خود خطور بدهند، تا حدی احیا نماید.

واگذاری اقطاع در دوران بعد از فتوحات سلجوقیان، با آنچه که در عهد خلفای عباسی و سامانیان و غزنویان معمول بود، فرق فاحش داشت. در این عهد

۱ـ سیاستنامه، صفحهٔ ۱۰۶ ـ غرض مؤلف از ملوك قدیم پادشاهان سامانی و غزنوی است.

۲ـ و. و. بارتولد، ترکستان ...، جلد دوم، صفحهٔ ۲۴۳ و جلد یکم، صفحهٔ ۶۰

۳ـ تاریخ بیهق، صفحهٔ ۱۳۳ - ۱۳۴ - در بارهٔ این عضو خاندان سیمجوریان به کتاب ترکستان تألیف و. و. بارتولد، جلد یکم، صفحهٔ ۶۰ مراجعه شود. گفتهٔ مؤلف براینکه مردم دارندگان اقطاع را نفرین می‌کردند، قابل توجه است.

۴ـ سیاستنامه، صفحهٔ ۲۳۰ - ۲۳۱ وهمچنین صفحهٔ ۱۰۶

و روزگار دادن اقطاع به صورت « نان پارهٔ » موقتی به‌سپاهیان درمی‌آید و درنتیجه نوع جدیدی از مالکیت و رتب و مناسب اشرافی ایجاد می‌گردد و بسرعت زیاد پیشرفت می‌کند.

شهریاران نخستین سلجوقی که دولت غزنویان را در خراسان برانداختند، دستگاه اشرافی را از آنان به ارث بردند. مسعود پس از شکست خوردن در دندانقان که غزنه را ترك می‌گفت حتی به کارداران خود اجازه داد که به خدمت سلجوقیان درآیند[۱]. وزیری چون خواجه نظام‌الملك که قدرت مطلقهٔ محمود منتهای آمالش بود، عملا امرای اولیهٔ سلجوقی را که بی‌سواد بودند، راهنمائی و کارآموزی می‌کرد[۲]، سیستم خراج که در دولت غزنوی رایج بود، بعد از انقراض آنان نیز باقی ماند. با همهٔ این احوال پس از آغاز فتوحات سلجوقیان بلافاصله در سیستم مالکیت و طرز ادارهٔ دولت تغییراتی پدید آمد. در عشر چهارم و پنجم قرن، گروه انبوه مردم کوچ نشین که جزو سپاهیان طغرل و برادرش داود بودند، درسرزمین خراسان رخنه کردند و قسمت اعظم آنان در سایهٔ خدمت و قرابت خانوادگی یا عشیرتی با سلسلهٔ سلجوقی، وضع و مقام ممتازی بدست آوردند[۳].

ما ازطرز حکومت سلجوقیان نخستین، اطلاعات بسیار کمی داریم[۴] و اخبار حاکی از اینکه سلطان سلجوقی به هم قبیله‌های خود اقطاع می‌داد، مربوط به این عهد نیست، بلکه راجع به ازمنهٔ بعدی یعنی دورهٔ حکومت ملکشاه سلجوقی (۱۰۷۲-۱۰۹۲) است.

حکایت راوندی در بارهٔ فتنهٔ قاورد پسر داود (حاکم کرمان) که از سال ۱۰۶۷ تا ۱۰۷٤ طول کشید، مناسبات سلطان را با کوچ‌نشینان یاغی بخوبی نشان

۱ـ و. و. بارتولد، ترکستان ... جلد دوم، صفحهٔ ۳۲۲ (نقل از بیهقی).

۲ـ همانجا، صفحهٔ ۳۲۸ ـ ۳۲۹ و ۳۲۵.

۳ـ و. و. بارتولد، ترکستان ...، صفحهٔ ۳۲۹.

۴ـ تاریخ حکومت داود در عشر پنجم و ششم قرن یازدهم درخراسان، درست روشن نیست. در سال ۱۰۳۷ به‌نام او در مروخطبه خوانده شده (لن‌پول، سلسله‌های اسلامی، سن‌پطرسبورگ، ۱۸۹۹، صفحهٔ ۱۲۴) در سال ۱۰۵۲ حکمران بلخ بوده (سفرنامهٔ ناصرخسرو، صفحهٔ ۱۴۳ ـ ۱۴۴) و در سال ۱۰۶۳ پسرش آلب ارسلان بجای اونشسته وتمام سرزمین‌هائی راکه سلجوقیان فتح کرده بودند، رسماً به زیر قدرت خود در آورده‌است.

می‌دهد . بگفتهٔ راوندی چون سرانجام قاورد اسیر افتاد ، لشکریان تطاول و تدلّل کردند که چنین فتحی کرده و لشکری شکسته‌اند و از ملکشاه « اقطاع ، نان پاره و جامگی » خواستند و تهدید کردند که درصورت امتناع به قاورد بیعت خواهند کرد.

نظام‌الملك دستور داد شبانه قاورد را مسموم کردند و بدین تدبیر سپاهیان را به اطاعت ملکشاه در آورد [۱].

نقشهٔ نظام برای مطیع ساختن کوچ نشینان به دولت مرکزی از راه پدیدآوردن « حشم » از آنان (نظیر غلامان دربار غزنوی) هرگز جامهٔ عمل بخود نپوشید [۲]. ترکمنها که دارای‌سازمان عشیرتی نیرومندی بودند وغالباً بحال کوچ نشینی زندگی می‌کردند ، در دولت ملکشاه هم خطر بزرگی بشمار می‌آمدند . تنها تدبیری که می‌توانست ازاین خطر بکاهد ، دادن اقطاع ـ نان پارهٔ موقتی ـ به سران خرد و کلان کوچ نشینان بود . راوندی دربارهٔ حکومت ملکشاه چنین آورده :

« لشکری که همواره ملازم رکاب بودند و اسامی ایشان در جراید دیوانی ثبت بود ، چهل و شش هزار سوار بودند واقطاعات ایشان در بلاد ممالك پراکنده بودی تا به هرطرف که رسیدندی ایشانرا علوفه ونفقات معدّ بودی»[۳] اطلاعات راوندی را فصل بیست و دوم سیاستنامه «اندر ساخته داشتن علف درمنزلها» تکمیل می‌کند، آنجاکه گوید سلطان به همهٔ راهها که ازآن گذری خواهد بود وهر دهی که منزلگاه است و حوالی اگر در اقطاع است یا خاص ، باید علف دریافت دارد .

چنانچه از مآخذ مذکوره بر می‌آید دادن اقطاع در این عهد وسیله‌ای بوده برای آماده داشتن دائمی سپاهی که از مردم کوچ نشین تشکیل یافته بود .

علی‌الظاهر در زمان ملکشاه یك نوع دیگر از اقطاع وجود داشته است . راوندی گوید که علت اختلاف نظام الملك و ملکشاه آن بود که نظام‌الملك بی‌اطلاع و مشورت سلطان چندین ولایت و اقطاع به فرزندان خود داده بود [۴]. نسبت به « نان پاره » ای که به سپاهیان داده می‌شده ، اقطاع کارداران بزرگ و اعیان دیگر، علی‌التحقیق تا حدی جنبهٔ دیگر داشته وشبیه به‌رسم تیول دراروپا بوده‌است. اصولا

۱ـ راوندی ، صفحهٔ ۱۲۷ . ۲ـ سیاستنامه ، صفحهٔ ۱۰۷ ـ ۱۰۹ و ، و . و بارتولد ، ترکستان ... ، جلد دوم ، صفحهٔ ۳۲۹ ـ ۳۳۰ . ۳ـ راوندی ، صفحهٔ ۱۳۱ ۴ـ راوندی ، صفحهٔ ۱۳۴ .

هر دونوع اقطاع داران، هم ازاعیان نوکرباب ومأموران مالیات بگیر واجاره‌داران و هم از دهقانان صاحب ملك وضع بهتری داشته‌اند.

متقبّل زمان هارون‌الرشید روستائیان را می‌چاپید، مازاد هنگفتی علاوه بر میزان خراج برای خود دریافت می‌داشت. همچنین عمال عباسیان، سامانیان و غزنویان، کشاورزان را لخت می‌کردند، زمین را از دست آنان می‌گرفتند و عملا تبدیل به اشراف می‌شدند. اما اینهمه از نظرخلیفه یاسلطان تخلف از قانون شمرده می‌شد [۱]. عامل اصولا کاری جز وصول مالیات نداشت. حتی امیر یك ولایت در عهد غزنویان ملزم بود که کلیّهٔ خراجی راکه جمع کرده‌است به خزانه بدهد وسپس حقوق خود را از خزانه دریافت دارد [۲]. با برقراری سیستم اقطاع، آنچه‌که قبلا نام سوءِ استفاده داشت، صورت مشروع و مجاز برخود گرفت. نظام‌الملك بیهوده خاطرنشان می‌کندکه اقطاع‌دار جز یك‌کارمند دولت نیست‌که مکلف است «مالیات قانونی‌را جمع‌آوری کند و نباید ازقدرت خود بر روستائیان، سوءِ استفاده نماید» [۳]. اقطاع دار برخلاف مأمور پیشین وصول مالیات، نه‌تنها حق دریافت سهمی ازخراج را داشت، بلکه مجاز بود که بشرط انجام خدمت بهرهٔ اضافی را بنفع خود برداشت نماید.

با توسعهٔ اقطاع، سیستم خراج صفات اصلی خود را از دست داد. اراضی سلطانی‌که پشتوانهٔ این سیستم مالیاتی بود، بلافاصله پس از فتوحات سلجوقیان در خراسان به افراد آن خاندان واگذار شد [۴]. خود خراج با توسعهٔ مالکیت شرطی، از صورت بهره‌برداری مالیاتی بتدریج بصورت بهره‌برداری اشرافی درآمد. بسط وتوسعهٔ اقطاع، درباقی‌ماندهٔ املاك دهقانی هم تأثیرنامطلوب داشت. درخبری که ابن‌بلخی داده و ماآنرا قبلا آوردیم، تصریح شده که با پیدایش اقطاع، مالکان

۱ـ نظیر خبری که قبلاً از ابویوسف آوردیم، حکایتی است که گردیزی نقل کرده (صفحهٔ ۲۵) وآن چنین است که یکی از طاهریان به همهٔ کارداران نوشت‌که حجت برگرفتم شما را تا از خواب بیدار شوید و از خیرگی بیرون آئید . . . و با برزگران ولایت مدارا کنید و کشاورزی که ضعیف گردد او را قوت دهید و بجای خویش باز آرید ...

۲ـ سیاستنامه، صفحهٔ ۲۳۰-۲۳۱.

۳ـ همانجا، صفحهٔ ۱۰۶.

۴ـ و. و. بارتولد، ترکستان...، جلد دوم، صفحهٔ ۳۲۷ وسیاستنامه، صفحهٔ ۹۳.

از املاك خود دست کشیدند [۱].

از آنچه گفتیم پیداست که بسط و رواج فوق‌العادهٔ اقطاع را درعهد سلجوقیان نباید بخصوص با فتوحات آنان مرتبط دانست ، بلکه باید منشاءِ این نوع ملکداری مشروط را در خود خلافت عباسی جست . آمدن فاتحان و پایان بخشیدن آنان به دولتهای متمرکزی که بر اصول خراج تکیه داشتند ، وضعی بوجود آورد که برای پیشرفت اقطاع مناسب بود .

در پایان این فصل باید توجه خوانندگان را به سه شکل عمدهٔ مالکیت ارضی وسیر زمین داری قرن یازدهم درایران و آسیای میانه ، که تابع آن سه شکل مالکیت بود ، جلب نمائیم .

پس از فتوحات تازیان ، سیستم خراج با طرز مالکیت دهقانی در اراضی ، ازهرحیث ناسازگار بود. توسعهٔ سیستم خراج وتحلیل رفتن سهام دهقانان دراراضی سلطانی در طول مدت چند قرن ، سرانجام در قرن یازدهم رسم دهقانی را بکلی از میان برد و یکنوع جدید ملکداری که مفهوم قدیمی خود را از دست داده ، یعنی طرز مالکیت موروثی بجای ماند . با سقوط شاهنشاهی متمرکز غزنویان وبا آمدن فاتحان کوچ نشین ، عهد جدیدی در بسط و توسعهٔ فئودالیزم در خاورنزدیك آغاز شد . مالکیت مشروط غلبه یافت وازآن به بعد ، هم ترکان سلحشور وهم کارگزاران قدیم بهرهٔ اضافی را خود مستقیماً و بلاواسطه از تولیدکننده دریافت می‌داشتند .

در قرن یازدهم ، درعهد ناصرخسرو ، منافع گروه‌های عمدهٔ اشرافی خراسان یعنی دهقانان قدیم محلی، مالکان املاك «جدید» ، سلاطین وامراء ، کارداران سلطان، اجاره داران ، سپاهیان اقطاع‌دار واقطاع دارانی که ازمیان اعیان نوکرباب برخاسته بودند، همه با هم درآمیخته و وضع اجتماعی آشفته ودرهمی بوجود آورده بودند.

۱– به صفحهٔ ۲۶ همین کتاب مراجعه شود . ضمناً باید گفته شود که املاك (البته اغلب املاك خریداری شده نه دهقانی) در دورهٔ سلجوقیان هنوز وجود داشت .

وضع روستائیان

با وجود گروه انبوه بردگان کوچ نشین ترك که از دشتهای آسیای میانه‌آمده بودند و همچنین بردگانی که در نتیجهٔ لشکرکشیها به کشورهای همسایه (بویژه هندوستان) برروی‌کار آمده بودند ، در روزگاری که مورد بحث و مطالعه است ، برده‌داری نقش اساسی در رشته‌های عمدهٔ تولید ، یعنی در اقتصاد روستائی نداشت وکشاورزان طبقهٔ عمده‌ای بودند که از آنها بهره‌برداری می‌شد .

سیستم خراج چون بار سنگینی بردوش مردم افتاده بود . درطول قرن هشتم تا یازدهم روستائیان زمین‌های خود را از دست داده و به‌اقسام مختلف بردگی‌گردن نهاده بودند. تسلیم سند تعهد از طرف کشاورزان به مأمورجمع آوری خراج، سپردن زمین خود به حمایت اقویا (تلجیئات) و بالاخره ازدست دادن حق مالکیت برزمین و تبدیل شدن آنان به سهم دارانی که فقط صاحب بذر و احشام و ابزار کشاورزی وگاهی استثناءً نیروی کارگری بودند ، اینهمه موجباتی بود که در عهدی که مورد مطالعه است ، مالکیت اشراف را بر وسایل تولید و وابستگی کشاورز را به ارباب پدید آورد [1].

آ. یو. یاگوبوفسکی در بحث از وضع اجتماعی خراسان و ماوراءالنهر در قرن یازدهم ، اجارهٔ سهام کشاورزان و خراج را مهمترین وسیلهٔ درآوردن محصول

۱ــ به عقیدهٔ و . و . بارتولد حتی در عهد سلجوقیان هنوز « حقوق سرواژ » وجود نداشته (رجوع شود به ترکستان... ، جلد دوم، صفحهٔ ۳۲۷) ، مقایسه شود با بیانات و.و. بار تولد دربارهٔ « حق انتقال » در این عهد (تاریخ نهضتهای روستائی ، صفحهٔ ۶۰) .

اضافی از دست روستائیان در اراضی سلطانی و زمین‌های اشراف بزرگ می‌داند[۱].

کشاورزان علاوه بر پرداخت اقسام مالیات و عوارض طاقت فرسا ، بایستی در احداث قنوات ، ایجاد راهها و غیره نیز شرکت نمایند . این نوع کار یابیگاری برای اشراف ، در مآخذ قدیمه « حَشَر » نامیده می‌شود[۲].

اگر چه این قبیل کارها رواج بسیار داشت با اینهمه در قرن یازدهم بیگاری عمده در خراسان بوجود نیامده و مالکیت عمدهٔ اشرافی با برزگری و کشاورزی جزءِ روستائی توأم بود[۳] .

در این عهد جامعهٔ دهستان در روابط بین اشراف و روستائیان نقش دوجانبه داشت . از یکسو سکنهٔ یك ده را باهم متحد نموده و به‌آنان یاری می‌کرد که در برابر سود جویان و استثمارگران ایستادگی کنند و از سوی دیگر پردهٔ رسم و عادت قدیمی که خود بر روی اقسام گوناگون استثمار کشیده بود ، فشار اشراف را سنگین‌تر و غیر قابل تحمل‌تر کرده بود.

قسمتی از روستائیان خراسان در قرن یازدهم ، بویژه در نواحی شرقی آن ، هنوز رعیت و اسیرصرف اشراف نشده‌بودند و اگر چه بارگران مالیات و عوارض گوناگون بردوش آنها افتاده بود، هنوز آزادی شخصی‌خود را حفظ کرده‌بودند[۴].

اشارات فراوان مآخذ قرن دهم و یازدهم بر اینکه روستائیان این نواحی

۱ـ آ. یو. یاکوبوفسکی ، روزگار ابوعلی‌سینا (اخبار آکادمی علوم شوروی ، شعبهٔ علوم اجتماعی ، ۱۹۳۸ ، شمارهٔ ۳ ، صفحهٔ ۹۴ و آ. یو. یاکوبوفسکی ، جنبش سلجوقیان و ترکمانان ، اخبار آکادمی علوم شوروی ، شعبهٔ علوم اجتماعی ، ۱۹۳۷ ، شمارهٔ ۴ ، صفحهٔ ۹۲۵ - ۹۲۶ و «تاریخ اوزبکستان شوروی» ، صفحهٔ۲۶۱) مقایسه شود بااطلاعاتیکه اصطخری دربارهٔ قرن دهم می‌دهد (صفحهٔ ۱۵۸) اصطخری گوید که در اراضی سلطانی فارس خراج مخصوصی به نام مقاسمه و مقاطعه دریافت می‌شود و کسانی بعنوان اجاره نشین (اکرة) وجود دارند .

۲ـ ب . ن . زاخودر، خراسان...، صفحهٔ ۱۲۷-۱۲۸ (نقل ازسیاستنامه وبیهقی) با تاریخ سیستان ، صفحهٔ ۳۰ مقایسه شود .

۳ـ آ . یو . یا کوبوفسکی ، قیام سلجوقیان ... ، صفحهٔ ۹۲۵ ـ ۹۲۶ و تاریخ اوزبکستان شوروی ، صفحهٔ ۲۳۵ و ای . پ . پتروشفسکی ، اقتصاد اشرافی ، صفحهٔ ۹۷

۴ـ مقایسه شود با ب . ن . زاخودر ، خراسان ... ، صفحهٔ ۱۲۷

اسلحه باخود داشتند ، بطور غیر مستقیم این مطلب را می‌رساند [1] . مؤلف تاریخ سیستان (اواسط قرن یازدهم) گوید :

« و مردمان مرد حربی باشند و شوریدن سلاح عادت کرده باشند که آن ایشانرا ازخردی تا بزرگی پیشه باشد ، وبه تعلیم جنگ ومقاتله آموخته باشند »[2].

همان مؤلف درجای دیگری ملاقات رسمی رسول چغری بیگ سلجوقی را در پایتخت سیستان چنین شرح می‌دهد « برراه سه هزار مرد نشسته بودند با خود و جوشن و زره و ساقه و سپر و ناجخ و نیزهٔ قنه (قمه ؟) ، و چندانك کنگرهٔ قلعهٔ ارك بود از هر کنگره سواری و خودی وسپری کرك (ازپوست کرگدن) ، و ساز سواری تمام ، نهاده بودند از سر تا پای آراسته ، و هنوز هیچ در سلاح‌خانه باز نکرده‌بودند ، و این آن بود که اندر دست مردان بود » [3].

پس از آن مؤلف از غلامان سلاحدار و خاصگان امیر سیستان و از دیگر حاضران مجلس جداگانه یاد می کند . مجموع این اطلاعات حاکی است که این سه هزار مرد که مؤلف ذکر می کند ، افواج چریك اشرافی بوده و از دهقانان خرد ومیانه تشکیل یافته بوده است .

در حدود العالم نیز بطور پراکنده اطلاعات زیادی هست که در نقاط شرقی خراسان ، مردمانی مسلح هستند . نظر به روایت این مأخذ در ناحیهٔ کوهستانی ساروان (میان گوزگانان و غور) « مردمانی‌اند شوخ روی وجنگی و دزد پیشه و ستیزه کار » [4] درناحیت ختّلان « مردمانی جنگی‌اند و اندر حدود وی از سوی تبت مردمانی‌اند وحشی اندر کوهها و بیابانها » [5] در هلارود قصبهٔ وخش « مردمانی اند تیرانداز وجنگی» [6] در این عبارات محققاً صحبت ازاهالی و روستائیان است، نه از بزرگان و «آزادگان» که مآخذ قدیمه همیشه از آنان جداگانه و بدون قید کلمه « مردمان » یاد می کنند .

روایات واخبار دربارهٔ مردان مسلح، بیش ازهمه مربوط به ناحیهٔ‌کوهستانی واقع در شمال شرق خراسان است . پیداست که وضع روستائیان در دشتها و مناطق

۱ـ و. و. بارتولد متوجه این‌نکته شده‌است (ترکستان ...، جلد دوم) ، صفحهٔ ۲۳۶
۲ـ تاریخ سیستان ، صفحهٔ ۱۱ ـ ۱۲ ۳ ـ همانجا ، صفحهٔ ۳۷۹
۴ـ حدودالعالم (متن) ، برگ b ۲۰ ۵ـ حدود العالم ، برگ a ۲۵
۶ـ همانجا ، برگ a ۲۵ ـ در این کتاب از اینگونه اطلاعات فراوان است .

کوهستانی به یکسان نبوده است . هرگاه در دشتها و جلگه‌های خراسان که جزو قلمرو خلافت واز حیث اقتصادی پیش رفته‌تر بودند ، مردم به انواع عدیده آزادی خود را از دست داده بودند ، اما درنواحی دورافتاده ونقاط کوهستانی صعب‌العبور حکومت محلی و اشراف قدیمی بومی برجای مانده و روستائیان آزادتر بودند[۱] .

☆☆☆

هنگامیکه ترکهای سلجوقی به‌خراسان آمدند ، این ایالت در زیرفشار چهل سالهٔ شاهنشاهی غزنوی که شیرهٔ جان روستائیان را مکیده و مبالغی هنگفت بمصرف لشکرکشیها رسانده‌بود ، بکلی خراب و ویران بود .

مؤلف تاریخ سیستان گوید که ابتدا سلجوقیان « اندر همهٔ سیستان ازهیچکس یك من کاه نستدند و هیچکس را به یك دانگ زیان نکردند »[۲] اما همان مؤلف از غارت و کشتاری که سلجوقیان بعدی براه انداختند سخن می‌گوید[۳] طغرل بیگ را « طغرل ملعون نامبارك » می‌نامد .[۴]

از سال۱۰۲۵ به بعد در سرزمین خراسان سپاهیان غزنوی پیوسته باترکمانان که مردم شهرنشین را غارت می‌کردند ، در زد وخورد بودند . روستائیان که در نتیجهٔ مالیاتها و عوارض سنگین و جابرانهٔ دولت غزنوی و غارت و چپاول آنها و توقف ممتدّ لشکریان مفلس و مستأصل شده بودند ، از محل اقامت خود رو بفرار می نهادند .

فخرالدین گرگانی در آغاز داستان **ویس و رامین** احوال ده نشینان حومهٔ اصفهان راچنین بیان می‌کند :

همه دیدند ده‌های صفاهان — که یکسر جویباران بود ویران
ز دهها مردها آواره گشته — همه بی توشه و بی پاره گشته
چو نام او[۵] شنیدند آمدند باز — زکوهستان و خوزستان وشیراز

۱ـ در کوههای پامیر ظاهراً مردمانی با نظام اجتماعی بدوی می‌زیستند که مؤلف حدود العالم آنانرا «وحشی» می‌نامد . ضمناً باید گفته شود که مآخذ قدیمه غالباً ملل غیر مسلمان را نیز وحشی می‌نامند. ۲ـ تاریخ سیستان، صفحهٔ ۳۷۴ (دسامبرسال ۱۰۴۸) ۳ـ تاریخ سیستان ، صفحهٔ ۳۷۶ ۴ـ همانجا ، صفحهٔ ۳۷۱ ۵ـ غرض ابوالفتح مظفرحاکم اصفهان است که این فصل کتاب اندر ستایش او وانتصاب وی به حکمرانی سروده شده است .

یکایک را بدیوان خواند و بنواخت — بدادش گاو و تخم و کار او ساخت
به دو ماه آن ولایت را چنان کرد — که کس باور نکردی کاین توانکرد
همان دهها که گفتی چون قفارند — کنون از خرمی چون قندهارند
بجان تو که عمری بر گذشتی — بدست دیگری چونین نگشتی[1]

از این ابیات می‌توان دانست که در سرزمین‌هائی که سلجوقیان می‌گشادند، بر مردم محلّ چه می‌گذشته است.

راست است که این فصل کتاب برسم معمول با لحن مدح و ستایش نوشته شده، بااینهمه وضع امور را در مناطقی که سلجوقیان فرمان می‌رانده‌اند، بدرستی منعکس می‌کند.

پادشاهی غزنوی، که مردم از آن دلخوشی نداشتند، در خراسان برافتاد. دستگاه اداری سلجوقیان که اکثر افراد آن همان کارداران قدیمی بودند، کوشش داشت که نظم و ترتیبی برقرار نماید، نظام آبیاری را از نو ایجاد کند و وصول مالیاتهارا سروسامانی بخشد. فرمانروایان سلجوقی در ابتدا ناتوان‌تر از آن بودند[2] که بتوانند خراج کشور را همچون غزنویان از جیب و کیسهٔ مردم بیرون بکشند، و در زمان آنها روستائیان اندکی احساس آسایش کردند[3].

اما با دادن اقطاع وضع روستائیان دگرگون گشت، تاحدی که **نظام الملك** ناچار شد مخصوصاً به اقطاع‌داران اخطار نماید که «ایشانرا بررعایا جز آن نیست از فرمان، که مال حق که بدیشان حوالت کرده‌اند از ایشان بستانند بوجهی نیکو، وچون آن بستدند به تن ومال و فرزند و اسباب وضیاع ایمن باشند»[4] اگر سابقاً روستائی رسماً وابسته به سلطان بود و بوسیله مأمور وصول به او مالیات می‌داد و یا وابسته به‌دهقان یعنی ریش سفید و کلانتر قدیم بود، اکنون در تحت حکم و قدرت يك مرد اشرافی قرار می‌گرفت که زبان وفرهنگ بیگانه داشت و پیوسته از

۱ــ گرگانی، ویس و رامین، صفحهٔ ۲۳ (مقایسه شود با سفرنامهٔ ناصرخسرو، صفحهٔ ۱۳۸)

۲ــ و. و. بارتولد، ترکستان ...، جلد دوم، صفحهٔ ۳۲۵ ۳ــ مقایسه‌کنید با و. آ. گاردلوسکی، پادشاهی سلجوقیان در آسیای صغیر، مسکو ــ لنینگراد، ۱۹۴۱، صفحهٔ ۹۳ــ۹۴ ۴ــ و. و. بارتولد، ترکستان ...، جلد دوم، صفحهٔ ۳۲۷ (سیاستنامه صفحات ۳۴ و ۴۳هم دیده شود)

جائی بجائی دیگر کوچ می‌کرد و چندان به استقرار وضع اقتصادی پابند نبود که بدریافت علوفه وخواربار ، و مهمتر از همه قدرت و اختیار نامحدود داشت که تا بتواند روستائیان را سرکیسه کند و اینهمه راههای نوینی بود که روستائیان را اسیر و زیردست اشراف می‌ساخت .

شهرنشینان

قرن نهم تا یازدهم برای آسیای میانه و ایران ، دوران پیشرفت سریع صنعت و تجارت و به عبارت دیگر دوران رشد وترقی شهرها بود . بسط وتوسعهٔ معاملات نقدی وجنسی و جدا نشدن کامل صنعت از اقتصاد روستائی ، بتدریج کار را بدانجا رسانید که عده‌ای از اشراف صاحب زمین که در شهرها می‌زیستند ، بنحوی از انحاء به صنعت و تجارت دلبستگی پیدا کردند و بازرگانان و ربا خواران و کارگزاران شهرنشین اکثراً صاحب زمین شدند. چنانکه ای . پ. پتروشفسکی نشان داده است ، قشرطبقهٔ فئودالها [1] که با تجارت سروکار پیدا کرده‌بود ، بتدریج در طول قرنهای هشتم تا نهم از عناصرمختلفه پدیدآمد. از چهل‌ویك خانوادهٔ اشرافی بیهق، بیست و چهار خانواده نژاد تازی داشتند (فرزندان فاتحان عرب که آداب و رسوم ایرانی پذیرفته بودند) ، سه خانواده از دهقانان پیش از اسلام ، نه خانواده از کارداران سامانی و یك خانواده از بازرگانان بود (سیزده خانواده اخیرالذکر نژاد ایرانی داشتند) « این خانواده‌ها در آن واحد سکنهٔ شهر سبزوار و کشاورزان ناحیهٔ بیهق بودند ... آنان نسلاً بعد نسل خدمتگزاران کشوری وافراد روحانی بودند » [2] فقدان اقتصاد روستائی موجب شده‌بود که اشراف دائماً در شهرها می‌زیستند و

۱ــ ای . پ . پتروشفسکی اصطلاح « اعیان شهرنشین زمین دار» بکار می‌برد (کتاب اعیان شهرنشین... ، صفحهٔ ۹۷ وجاهای دیگر) و ب . ن . زاخودر (خراسان ...، صفحهٔ ۱۳۰ ـ ۱۳۱ دیده شود) .

۲ــ ای . پ . پتروشفسکی ، اعیان شهرنشین ... ، صفحهٔ ۸۸ و ما بعد.

درآمد خودرا از روستائیان بوسیلهٔ مباشران دریافت می‌داشتند. آنان در اجاره کردن مالیاتها و براه انداختن کاروانهای بازرگانی [۱] نیز دست داشتند. بعضی از اعیان شهرنشین که صاحب شغل درباری بودند، داعیهٔ آنرا داشتند که دولت متمرکز دوران خلفا و شاهان غزنوی را از سرنو زنده کنند، اما میل **سلطان محمود** براینکه فئودالها را به‌کارداران کشوری عادی مبدل سازد، بامنافع آنان نیز سازگار نبود. مخصوصاً خشم وسخط ومصادرهٔ دائمی اموال و نقض حقوق وراثت که **سلطان‌محمود** در سرتاسر قلمرو سلطنت خود بموقع عمل گذاشته بود، در میان آنان تولیدنفرت و انضجار کرده بود. نافرمانی اعیان غزنه و نیشابور بر **سلطان مسعود** پس از مرگ پدرش و تقاضای گذشتها و امتیازات گوناگون بهنگام جلوس وی که خیانت مستقیم به‌غزنویان و بسود ترکان سلجوقی بود، مسلماً از همین جا ناشی بوده‌است[۲].

کارداران کشوری که غالباً در شهرها بسر می‌بردند، به دوگروه عمده تقسیم می‌شدند و عبارت بودند از فقیهان (مأموران روحانی و قضائی) و دبیران (مأموران اداری). کارداران بزرگ (وزیران و عاملان ولایات) غالباً مشاغل و مناصب را به ارث می‌بردند و بسرعت زیاد عملاً تبدیل به اشراف می‌شدند [۳]. اما وضع مأموران جزء چندان استوار نبود. همینکه وزیر یا رئیس دیوان مورد سخط پادشاه واقع می‌شد، معمولاً تمام دستگاه دیوان بهم می‌خورد و در نتیجه گروهی از مأموران بیکار و به قول بارتولد «پرولتاریای روشنفکر» ــ که البته تعبیر مناسبی نیست ــ در شهرها بوجود می‌آمد[۴].

فقیهان که مأموران روحانی بودند، وضع ممتازی داشتند. قاضیان که جزو همین طبقه بودند، مورد احترام فراوان بودند. اهمیت قاضی در ادارهٔ ولایات بسیار زیاد بود[۵]. نظارت بر وفاداری مردم به سلطان، «غیرت دین و سنت» و جدال با ملحدان جزو وظایف قاضی بود[۶].

۱ــ ای. پ. پتروشفسکی، اعیان شهرنشین، صفحهٔ ۹۶ــ۹۷ ۲ــ ب. ن. زاخودر، خراسان ...، صفحهٔ ۱۳۴ــ۱۳۵ 3- Levy, vol. I, p. 359. et seq.

۴ ــ و. و. بارتولد، ترکستان ...، جلد دوم، صفحهٔ ۲۴۹.

۵ــ مثلا بیهقی از قدرت فوق العادهٔ قاضی صاعد در نیشابور سخن می‌گوید (بیهقی، چاپ تهران، ۱۳۲۴، صفحهٔ ۴۰ و جاهای دیگر). ۶ــ فارسنامه، صفحهٔ ۱۱۷ ــ ۱۱۸ قاضیان برای ثبت معاملات و امور محاکماتی دفاتر مخصوص داشتند.

روحانیان رسمی و سادات ثروتمند[1] در شهرها قدرت و نفوذ کلی داشتند. بیهقی در حکایت از گفتگوی مسعود با اعیان شهری وجوه اعیان آنجا را چنین می‌شمارد: علویان، قضاة، ائمه، فقها و بزرگان[2]. این اعیان و محتشمان قوم اختیار تام داشتند که در غیاب مسعود دربارهٔ اطاعت به شحنه‌ای که او به جانشینی خود در ری گماشت، اظهار نظر کنند.

در موازات روحانیان رسمی، شیوخ صوفیه و پیرهای طریقت که در سایهٔ مال اوقاف و نذور و صدقات، ثروت و سامانی بهم زده بودند، غالباً ترجمان منافع اعیان شهری بودند[3].

تفکیك نشدن کامل صنعت از اقتصاد روستائی، قدرت و نفوذ اشراف در شهرها، فقدان اختیارات محلی در ولایات، اینهمه سرنوشت ارباب صنایع را در عصری که مورد مطالعه است، تعیین می‌کردند و «مردم پیشه‌ور و بازرگانان شهری قادر نبودند از زیر قیمومت کامل اشراف صاحب زمین بیرون بروند»[4].

در عهد عباسیان قسمتی از پیشه‌وران در کارگاهائی که «بیت الطراز»[5] نامیده می‌شد و متعلق به خلیفه بود، کار می‌کردند و در آن کارگاهها جامه‌های فاخری که به‌رسم خلعت به درباریان اعطا می‌شد و نیز پارچه‌های گوناگون دیگر تهیه می‌کردند. کارگاهها در تحت نظر مأموری که «صاحب الطراز» نام داشت، اداره می‌شد و این شخص محصول کارگاه را به دربار عرضه می‌کرد و اگر اضافه داشت بفروش می‌رسانید. به هریك از پیشه‌وران روزی نیم درهم دستمزد می‌دادند و این اجرتی بود که زندگی بخور و نمیر آنانرا کفاف می‌کرد[6]. ابن بلخی مورخ عهد سلجوقی نوع دیگری از استثمار پیشه‌وران تصویر می‌کند. بگفتهٔ او در کازرون تنها آب کاریز راهبان، خاصیت سپید کردن کتان را داشته و این کاریز متعلق به دولت بوده و جولاهگان که از آب آن کاریز استفاده می‌کردند، ملزم بودند که تمام

---

۱ ـ جمع کثیری از «اولاد پیغمبر» در قرن یازدهم به فقر و تنگدستی افتادند (رجوع شود به Mez,p. 151 et seq.).

۲ـ بیهقی (چاپ تهران، ۱۳۲۴)، صفحهٔ ۱۹ و مابعد. ۳ـ ب. ن. زاخودر، خراسان ...، صفحهٔ ۱۳۴. ۴ـ همانجا، صفحهٔ ۱۲۸. ۵ـ رجوع شود به‌کلمهٔ EL Tiraz

۶ـ فارسنامه، صفحهٔ ۱۴۵ ـ ۱۴۶؛ مقایسه کنید با Mez, p. 462 و ب. ن. زاخودر، خراسان.

بافته‌های خود را به یك مأمور معتمد دیوان که بهای خاصی برای آن مقرر می‌داشت بفروشند و آن مأمور بعداً قماشی را که از پیشه‌وران ضبط کرده بود می‌فروخت و منافع آنرا به امیر می‌پرداخت.

مآخذ قدیمه به وجود افراد پیشه‌ور آزاد در آن روزگار اشاراتی می‌کنند[1]، اما تا جائیکه می‌دانیم در عهدی که مورد بحث است، استادان مستقل و دارای شاگردان زیاد و کار فرمایان کارگاههای بزرگ وجود نداشته‌اند.

درعهد خلافت و در پادشاهی غزنویان و سلجوقیان، عیّاران[2] قشر مخصوصی از مردم شهرنشین را تشکیل می‌دادند. کشاورزانی که زمین‌های خود را از دست داده‌بودند، رو به شهرها می‌نهادند و اکثرآنان درجزو «عوام شهر» و یا به اصطلاح مآخذ شرقی «اوباش» در می‌آمدند. از این گروه مردم دسته‌های مسلحی برای جهاد با کفار بوجود می‌آمد که آنانرا «عیّار» می‌گفتند. تشکیل این دسته‌ها بایستی اصولاً از خطر عناصر ناراضی شهرها و دیه‌ها بر اشراف بکاهد، و حال آنکه این خطر غالباً روز افزون بود[3].

در عهدی که مورد تحقیق است، پیشه‌وران باهم متحد شده و سازمانهای صنعتی بوجود آوردند که چگونگی آنها بقدر کافی روشن نشده است[4].

نظر بوضع خاص تولید صنعتی که ذکرش رفت و اشراف بر آن تسلط داشتند، با اطمینان خاطر می‌توان گفت که در آن زمان چیزی شبیه به اصناف اروپائی یعنی اتحادیهٔ نیرومند استادکاران که در برابر اشراف قد علم کنند، ممکن نبوده، اما به هرحال سازمانهای پیشه‌وران وجود داشته است. بتدریجی که شهر به محلات و

---

۱ ـ سیاستنامه، صفحهٔ ۵۴ و اسرار التوحید، صفحهٔ ۱۴۹. ۲ ـ و. و. بارتولد، ترکستان...، جلد دوم، صفحهٔ ۲۴۹ ـ ۲۵۰ و Mez, p. 344 و ب. ن. زاخودر، خراسان...، صفحهٔ ۱۳۱.

۳ـ مثلاً درتاریخ سیستان آمده (صفحهٔ ۳۶۲ ـ ۳۶۳) که عیّاران پس‌از فوت محمود غزنوی در پایتخت سیستان حرب تعصب پیوستند و در پارس غارت کردند و سرای بزرگان بسوختند و این شورش در سال ۱۰۳۰ بسختی فرونشانده شد. ۴ ـ یکی از قدیمی‌ترین مرامنامه‌های اتحادیه صنفی که «فتوّت‌نامه» نام دارد راجع است به‌قرن پانزدهم (رجوع شود به: H. Thorning, Beiträge zur Kenntnis des Islamischen - Vereinswensens auf grund von Bast Madad et-Taufik, Berlin, 1913).

یا راسته‌های خاص پیشه‌وری و بازرگانی (راستهٔ گوهریان ، عطر فروشان و مانندهٔ آنها) تقسیم می‌شد ، مجموع سکنهٔ یك محله و راسته که در دفاتر مالیاتی ثبت شده بود ، بصورت یك صنف مخصوص در می‌آمد[1] . با اینهمه هم در رأس شهر و هم در رأس محلات آن معمولاً نمایندگان اشراف قرار داشتند[2] .

بیهقی در انتصاب امیرحسنك از خاندان دیواستیج شاهزادهٔ سغدی به ریاست نیشابور گوید : « و چون لازم بود برای این پایتخت و این شهرمعظم رئیس دانائی از خاندان قدیمی گمارده شود ، این بود که وی به این کار منصوب گشت»[3] هنگامی که مسعود بسال ۴۲۲ هجری (۱۰۳۰) باشکوه وجلال وارد نیشابور شد، آئین‌بندی شهر به عهدهٔ « معتمدان محلات و بازار »[4] واگذار گردید .

سازمانهای پیشه‌وری از همان روز پیدایش، با فرق و مذاهب مختلفهٔ تصوف و الحاد تماس بسیار نزدیك داشت . ل . ماسینیون پیدایش این سازمانها را مستقیماً با نهضت قرمطیان مربوط می‌داند و به قرن نهم و دهم میلادی منسوب می‌دارد[5] . از اسرارالتوحید چنین بر می‌آید که بزرگترین خانقاه درویشی ابوسعید در کوی عدنی‌کوبان (ماهوت بافان) واقع بوده است[6] . القاب مشایخ بزرگ دراویش که در این مأخذ یاد شده ، نشان می‌دهد که آنان از میان طبقهٔ پیشه‌ور و بازرگان برخاسته بودند[7] . درست است که کنیه و لقب خود بخود و به تنهائی چیزی را اثبات نمی‌کند (چنانکه خاندان صفاری که ترجمهٔ تحت اللفظی آن رویگر باشد از امرا بودند) ،

1— Kremer, B.I, S. 465; B.II, S. 185-188.

۲ـ ای . پ . پتروشفسکی ، اعیان شهرنشین ...، صفحهٔ ۹۸ .

۳ـ بیهقی (چاپ Morley) ، صفحهٔ ۴۶ . ۴ـ بیهقی (چاپ تهران ۱۳۲۴) ، صفحهٔ ۳۸ . ۵ـ El. Sinf ۶ـ اسرار التوحید ، صفحهٔ ۱۱۴ ، ۲۷۳ و غیره .

۷ـ ابوبکر قفّال مروزی قفل‌گر بود و ابوسعید، فقه را در مرو پیش اوآموخت (اسرار ، صفحهٔ ۲۲ دیده شود) ابوبکر کتّانی بافنده بود که بامجاهدتها و ریاضتهای خود مشهور است (همانجا ، صفحهٔ ۳۲۶) ابوسعید حدّاد امام جماعت شهر قاین آهنگر بود و بدین تفاخر می‌کردکه چهل سال از دسترنج خود نان خورده‌است (همانجا ، صفحهٔ ۲۹۳) ابوالعباس قصاب گوشت فروش بود (اسرار، فهرست اعلام) ابوالقاسم زرّاد درویش جهانگرد استاد زره ساز بود (همانجا ، صفحهٔ ۲۰۴) ابونصر سرّاج که لقب دیگرش طاوس الفقرا بود و در طوس می‌زیست و چند کتاب در تارکات نوشته ، مردی زین ساز بود (همانجا ، صفحهٔ ۲۶) وقس علی‌هذا .

اما بدرستی معلوم است که حلّاج معروف واقعاً مردی پنبه زن بوده و در همان شرح احوال ابوسعید از درویشی بنام حمزهٔ سکّاك (کاردگر) یاد می‌شود که پیشه‌ور و از مریدان شیخ بوده است[۱] . همچنین جنبهٔ مذهبی روابط فرقه‌های « اخی » در سالهای آخر دولت سلجوقی بامحافل پیشه‌وری محتاج به ذکر نیست[۲] . بالاخره « فتوّت نامه‌ها »ی قرن پانزدهم که براساس مدارك اواخر قرن دوازدهم و آغاز قرن سیزدهم تنظیم شده‌اند ، شباهت بعضی سازمانهای درویشی را باسازمانهای پیشه‌وری بخوبی می‌رسانند[۳] .

پیشه‌وران با وجود قدرت و تسلط اشراف ، وارد اتحادیه‌های مستقل مذهبی می‌شدند و خانقاه‌های دراویش غالباً باشگاه و کرسی سیاسی شهر در قرن دهم و یازدهم بود . بیهوده نیست که دولتها در این روزگار علی‌الدوام با بسط و توسعهٔ صوفیگری در جدال هستند[۴] . اما سازمانهای اهل تصوف از حیث طبعیّت و ماهیّت باهم فرق داشتند . در آغاز قرن یازدهم در نیشابور مقدّم طریقت کرّامیان که «زاهد» خرقه پوشی بود ، جز آلت بی اراده‌ای در دست سلطان محمود نبود . ابوسعید که بهنگام پیری همچون « سلطانی » می‌زیست ، با اشراف سلجوقی روابط دوستانه داشت . پیران تصوف که از میان طبقات پیشه‌وری برخاسته بودند ، غالباً به سوی طبقات حاکمه (بخصوص اشراف شهرنشین) رو می‌آوردند و وضعی نزدیك به وضع روحانیان رسمی احراز می‌کردند .

۱ـ اسرار التوحید ، صفحهٔ ۲۳۲ و ۲۴۴ . ۲ـ و . آ . گاردلوسکی ، پادشاهی سلجوقیان ... ، صفحهٔ ۱۰۶ و مابعد .

3 - H. Thorning , Beiträge ..., s . 75–184 ; El shadd

۴ـ از جمله اسرار التوحید ، صفحهٔ ۱۱۷ دیده شود .

دولت

گفتیم که درطول قرن هشتم تا یازدهم در خراسان و سرزمینهای دیگر خلافت، مالکیت عمدهٔ اشرافی بر اراضی بسط یافت و دوره‌ای بوجود آمد که روستائیان از زمین محروم شدند. در این عهد در سرتاسر قلمرو خلافت پیوسته روستائیان با بردگی و اسیری در کشمکش بودند.

ف. انگلس دولتهای استثمارگر را بطورکلی «سازمان طبقهٔ دارا برای حمایت خود از طبقهٔ ندار» و دولتهای اشرافی را «عامل درباریان برای تضییق روستائیان وابسته به ارباب» نامیده است[1].

خلافت عباسی، دولتی بود متمرکز و حربه‌ای برنده در دست اشراف صاحب زمین که روز بروز نیرو می‌گرفت و لبهٔ تیز آن متوجه روستائیان بود که برای حفظ زمین خود و آزادی خویش ایستادگی می‌کردند.

ك. مارکس خاطرنشان می‌کند که پایهٔ نهانی هرگونه شکل مخصوص حکومت را باید در روابط مستقیم حائزین شرایط تولید و تولیدکنندگان غیر مستقیم جستجو کرد[2] دردستگاه خلفای قرن دهم که مالکیت براراضی شکل پیچیده‌ای بخودگرفت وقسمت اعظم روستائیان در تحت سلطهٔ اقتصادی اشراف زمین‌های خود را از دست دادند و مبدل به سهامداران و رعایای بی‌زمین شدند، این روابط دگرگون گشت و

۱ـ ف. انگلس، «پیدایش خانواده، مالکیت خصوصی و حکومت» سازمان انتشارات دولتی، ۱۹۴۷، صفحهٔ ۱۹۴.

۲ـ ك. مارکس، سرمایه، جلد سوم، انتشارات سیاسی شوروی، ۱۹۴۹، صفحهٔ ۶۹۶ـ ۶۹۷.

دگرگون شدن روابط درمیان روستائیان وصاحبان زمین ناچار دگرگونی شکل دولت را به بارآورد .

پس از استقرار و استحکام وابستگی اسارت‌آمیز روستائیان ، موج جنبشهای روستائی فرو نشست و ازآن پس حکومت متمرکز نه تنها دیگر برای طبقهٔ اشراف که جای پای خود را محکم کرده بودند، لزومی نداشت ، بلکه تاحدی با آنان بیگانه بود . خلافت ، به سرزمین‌های مستقل تجزیه شد ، ولی با اینهمه ازنظر یکسان نبودن پیشرفت نواحی مختلف قلمرو خلافت ، تمرکز قدرت پس از برافتادن عملی خود خلافت هم ، هرچند به مقیاس کمتری ، باز برای طبقهٔ اشراف لازم بود . حفظ مرکزیت ، بخصوص در شرق یعنی خراسان و ایالات هم مرز آن که ایستادگی و جدال روستائیان شدیدتر بود (مانند قیام ابومسلم و مقنّع و غیره) ، بیشتر ضرورت داشت . در قرن نهم و دهم دولت متمرکز سامانی پدید آمد و سرزمین خراسان و ماوراءالنهر را بیش از یك قرن در زیر پرچم خود در آورد . در پایان قرن دهم دولت سامانیان سقوط کرد و برروی ویرانه‌های آن دولت نیرومند و خودکامهٔ غزنوی برپا گردید که در موارد بسیاری از نظام دستگاه خلافت تقلید می کرد و چند ده سال بر سرزمین پهناوری از اصفهان تا قنّوج فرمانروائی داشت. دولت خودکامهٔ غزنوی رسم تحکم بر روستائیان را در خراسان و نواحی هم مرز آن همچنان ادامه داد و مناطقی را که هنوز وضع عشایری در آنها از میان نرفته بود- بخصوص جلگه‌های کوهستانی شرق را - تسخیر کرد ونظام اشرافی را در همه‌جا برقرار ساخت .

دولت غزنوی از همان روز تأسیس خود محکوم به زوال بود . این دولت ، صرف نظر از نفرت و انضجار توده‌های مردم از دستگاه اداری سودجو و یغماگر و خون آشام غزنویان ، با منافع طبقهٔ بالانشین هم سازگار نبود . در نظر اشراف صاحب زمین که قدرت خود را بر روستائیان استوار ساخته بودند ، دورنمای اینکه به کارداران دولتی تبدیل شده حقوق کافی بگیرند و احکام و اوامر سلطان محمود را بی‌چون و چرا اجرا نمایند ، چندان مایهٔ دلخوشی نبود . آنان دیگر به یك دولت متمرکز و مستبد احتیاجی نداشتند . این بود علت سقوط ناگهانی شاهنشاهی غزنوی که دو قرن بعد سعدی را دچار حیرت کرده است .

فتوحات سلجوقیان عمر دولتهای متمرکز جابر از نوع خلافت عباسی را

پایان داد . از آن پس کشورهای فتح شده به ایالات و ولایات تقریباً مستقل تجزیه شد و قلمرو اشراف مختار ومجزا روز بروز بیشتر کسب استقلال نمود . با اینهمه در ده سالهٔ نخست پس‌از این فتوحات ، مرکزیت دولت تاحدی برقرار بود . اقطاع هنوز بطور موقت به اشخاص واگذار می‌شد و سلطان می‌توانست از آنها عوارض جابرانه به‌نفع خود دریافت دارد . قسمت اعظم سپاهیان اقطاع‌دار بحال کوچ‌نشینی و درمیدانهای جنگ بودند و بهرهٔ اضافی را به نام خرج علوفه وعلیق بوسیلهٔ کلانتران و نمایندگان خود دریافت می‌داشتند . روستائیان که از نظم نوین خرسندی نداشتند پیوسته دست بشورش می‌زدند و درچنین وضعی نگهداری قدرت سلطان و دیوانیان و خدمتگزاران دولت برای طبقهٔ بالانشین از واجبات بود .

در دولت سلجوقی روابط فیمابین دولت مرکزی و دست نشاندگان آن که به بسط وتوسعهٔ اصول اشرافی وابستگی داشت ، عوض شد . حتی پیش از فتوحات سلجوقیان ، کارداران بزرگ که از طرف دولت مرکزی منصوب شده بودند ، تبدیل به‌اشراف واقعی گردیده و تقریباً هیچگونه وابستگی به‌دولت مرکزی نداشتند . این تغییر وضع که درعهد غزنویان چندی متوقف مانده‌بود ، درروزگارسلجوقیان‌بسرعت زیاد پیشرفت وسرانجام درقرن دوازدهم پادشاهی سلجوقیان به یك سلسله حکومتهای مستقل تجزیه شد .

باب دوم
اسماعیلیان تا قرن یازدهم

۱ــ سخنی چند از تاریخ تحقیق درباره‌ٔ اسماعیلیان و قرمطیان ۲ــ اصل امامت و نقش آن در نهضتهای قرمطیان، تأسیس دولت فاطمی و تبلیغات فاطمیان

سخنی چند از تاریخ تحقیق دربارهٔ اسماعیلیان و قرمطیان

خاورشناسان قرن گذشته که مطالبی دربارهٔ اسماعیلیان نوشته‌اند، بی اختیار از نظر تاریخ نویسان رسمی و کتب و رسالاتی که در عهد خلفای عباسی در رد اسماعیلیان نوشته شده و در دسترس آنان بوده، پیروی نموده‌اند. گویا نخستین‌بار س. گویّار استفاده از منابع اسماعیلی را گوشزد[1] و خود مجموعهٔ قطوری از قطعات آثار اسماعیلی چاپ کرد. در سی‌سال اخیر دهها متن اسماعیلی و مطالعات دانشمندان در بارهٔ آنها انتشار یافت.

اکثر کتبی که در این رشته تألیف شده متعلق به و. آ. ایوانف می‌باشد که در بمبئی به مطالعه و تحقیق پرداخته بود. قسمت اعظم این کتابها در جزو سلسلهٔ انتشارات «انجمن اسماعیلیان» که به سال ۱۹٤۶ در بمبئی تأسیس یافته، منتشرمی‌گردد. در مقدمه‌ای که به قلم ناشران بر هریك از انتشارات این سلسله کتب نوشته شده، گفته می‌شود که غرض از تأسیس انجمن آن‌است که «تمام مطالبی را که با مذهب اسماعیلی ارتباط دارد مستقلاً و ناقدانه مطالعه نماید و انجمن از نظر هیچ گروه معینی از کیش اسماعیلی دفاع نمی‌کند».

در مقدمهٔ بعضی از تألیفات خود و. آ. ایوانف از «یاران اسماعیلی» خویش سپاسگزاری می‌کند که نسخه‌های خطی را در اختیار او گذاردند و اظهار تأسف

1— St. guyard, Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis, 1874, P. 177—178 — مؤلف به چاپ قدیمی‌تر دو قطعه از آثار اسماعیلی نیز اشاره کرده است.

می‌نماید که « بواسطهٔ تعصبات دیرینه » نمی‌تواند نام آنانرا فاش سازد .

و . آ . **ایوانف** با تماس نزدیکی که با اسماعیلیان کنونی داشته ، توانسته است تعداد شایان توجهی از ارجمندترین متون قدیمه را فهرست برداری و چاپ کند . تحقیقات وی همیشه به اسناد و مآخذی متکی است که پیش از وی مورد استفاده کسی نبوده و این کار با دقت و صحت بسیار انجام گرفته است . با اینهمه طرز نتیجه گیری و . آ . **ایوانف** راجع به بعضی مسائل مربوط به تاریخ اسماعیلیان ، ممکن است تولید شك و تردید نماید . آ . **کوربین** خاطر نشان می کند که نزدیکی با اسماعیلیان کنونی در عقاید و . آ . **ایوانف** تأثیر بخشیده‌است .

اینك سعی می کنیم که مناظرات فقهای اهل سنت را با اسماعیلیان مورد تحقیق قرار داده و این مطلب را از روی تألیفات دانشمندان خاور شناس روشن نمائیم .

☆☆☆

اطلاعاتی که تواریخ عمومی قرون وسطی و کتابهای «مذهبی» دربارهٔ قرمطیان و اسماعیلیان می‌دهند ، محتاج بررسی ناقدانهٔ جدی است . مؤلفان این کتب که غالباً مدت زمانی نسبةً زیاد در میان آنها و حوادثی که به قلم آورده‌اند فاصله بوده ، بمقدار بسیار قلیلی از مآخذ قدیمی‌تر که اغلب آنها ردّیه‌ها و رسالات جدلی برضد اسماعیلیان است ، قناعت کرده‌اند . مثلاً در اطلاعاتی که منابع بعدی از نهضت قرمطیان در آخرقرن نهم و تشکیل دولت فاطمی می‌دهند ، معمولاً روایت مغرضانهٔ رسالهٔ «فی ردالاسماعیلین» تألیف **ابو عبدالله محمد بن علی بن رزّام** که در نیمهٔ اول قرن دهم نوشته شده[1] و نسخهٔ آن به ما نرسیده ، تکرار شده است . با اینهمه ، چنانکه بعداً توضیح خواهیم داد ، بعضی از نویسندگان اهل سنت که در بارهٔ اسماعیلیان معاصر خود کتابهائی به قلم آورده‌اند ، گاهی از اسرار این فرقه اطلاعات خوبی در دست داشته‌اند .

1— L. Massignon, Esquisse d'une bibliographie quarmate, Cambridge, 1922, p. 334; B. lewis, Origins of Ismailism, Cambridge, 1940, p. 6; W. Ivanow, The alleged faunder of Ismailism, «Ismaili Society», Bombay—leiden, 1946, p. 2 et seq.
این روایت در متون قدیمه ، از الفهرست گرفته تا رشیدالدین ، با شرح و بسط افسانه‌آمیز تکرار می‌شود .

در الفهرست (که در خلال سالهای ۹۸۷-۹۸۹ تألیف شده) نخستین حکایت در بارهٔ اسماعیلیان، مبنی برروایت ابن رزّام است و آنچه در اینجا مورد نظر ماست حکایت چهارم می‌باشد که از «ثقه»[1] نقل کرده است . در این حکایت ذکر شده که در محافلی که فاطمیان از میان آنان برخاستند[2] ، کسی بود که تعصب زیاد به «مجوس»[3] و دولت و فرمانروائی مجوسیان داشت و کوشش می‌کرد که آنان دوباره بر سر کار آیند . به گفتهٔ مؤلف الفهرست ، سابقاً هم چنین کسانی بوده‌اند که در اوقات مختلف ، گاهی نهانی و گاهی آشکارا با دسیسه و حیله سازی سبب حوادث ناگواری در عالم اسلام می‌شده اند . و بعد گوید : ابومسلم ـ صاحب دعوت ـ نیز هواخواه آنان بوده و سبب نابودیش همان بود و از کسانیکه این کار پیشه ساخته و پرده از آن بر گرفت بابك خرمی بود . و نیز در میان اسماعیلیان مردی بود به نام محمد بن‌الحسین زیدان که منجم و حکیم و شعوبی متعصبی بود . در بارهٔ او حکایت کنند که گویا از اسطرلاب استخراج کرده‌بود که قدرت از مسلمانان به دست ایرانیان و آئین آنان یعنی مجوس می‌افتد . حکایت الندیم منقول از اطلاعاتی است که وی در دست داشته و جنبهٔ بحث و رد ندارد .

اما این گفته در بارهٔ کتاب عبدالقاهر بغدادی (متوفی در حدود سال ۱۰۳۸) که پنجاه سال بعد در نیشابور تألیف کرده ، راست نمی‌آید . بغدادی اظهار می‌دارد که « باطنیان منسوب به دین اسلام نیستند ، بلکه آئین مجوس دارند »[4] و غرض اسماعیلیان از میان بردن اسلام و ترویج آئین زردشت است . برعکس معاصر سالخوردهٔ او حسن بن المحمد المیهزی البغدادی داعی فاطمیان در ری ، گوید که دین فاطمیان اسلام است و هیچگونه ارتباطی با کیش زردشتی و ستاره شناسی ندارد[5] .

بعداز وی ابن‌حزم (متوفی به‌سال ۱۰۶۴) که مخالف دیگر اسماعیلیان است با بیانی قاطع تر از عبدالقاهر ، در بارهٔ آنان سخن می‌گوید[6] . ظاهراً آوازهٔ بعضی

۱ـ الفهرست ، جلد یکم ، صفحهٔ ۱۸۸ ـ مؤلف از حوادثی سخن می گوید که تقریباً یك قرن با او فاصله داشته است .
۲ـ در متن «پیش از بنی قداح» آمده است .

۳ـ یعنی پیروان آئین زردشت (مغان) .
۴ـ عبدالقاهر البغدادی، جلد یکم، صفحهٔ ۳۵ .

5— W. Ivanow , Studies in early persian Ismailis , " Ismaili Society " , Bombay—Leiden, 1948, p. 171

۶ـ ابن حزم ، جلد دوم ، صفحهٔ ۱۱۵ ـ ۱۱۶ .

از روایات رسمی عباسیان در اسپانیا به گوش او رسیده بوده است . وی حکایت می کند که ایرانیان (الفرس) هنگامیکه قدرت را در دست داشتند ، سخت بر خود مغرور شده همهٔ ملل را بنده و بردهٔ خود می‌شمردند وبویژه از اعراب نفرت داشتند واینکه اعراب منفور که حاملین قرآن بودند، بر آنان پیروز شدند، ایرانیان را سخت ملول و آزرده می‌داشت . پس سنباد گبر و استاذسیس‌و مقنّع و بابك و دیگران بر آنان بشوریدند . پس‌از آن سران ایران دست بخدعه زدند وظاهراً به دین اسلام‌گرویدند و « با اظهار محبت به خاندان رسول » شیعیان را به سوی خود جلب کردند . سپس « شیعیان را از مسلمانی بدر کردند و از این «اصول» پلید کیش اسماعیلی و قرمطی پدید آمد و این هردو کیش ارتداد خود را از آئین اسلام آشکار ساختند ، و آنان پیروان راستین زردشت باشند » .

مؤلف بیان‌الأدیان که کتاب خود را در سال ۱۰۹۲ در شهر غزنه نوشته ، در پیدایش مذهب اسماعیلی گوید که این کیش بر اثر فتنه انگیزی بومیمون قدّاح که با «دین‌محمد» کینهٔ دیرینه داشت ، پدیدآمد[۱] . وی از ارتباط مذهب اسماعیلی با آئین زردشت چیزی نمی‌گوید .

در سیاستنامه آمده[۲] که اسماعیلیان را مُحمرّه و مُبیّضه نیزخوانند[۳]. این مأخذ قرمطیان و مزدکیان را یکی می‌داند و از روابط قرمطیان و اسماعیلیان باخرم دینان سخن می‌گوید[۴] . مؤلف همهٔ این نام‌ها را که در فصول مربوط به ملاحده آورده ، ظاهراً از مأخذ قدیمی تری بر گرفته ودرهم آمیخته است .

شهرستانی نیز از اسماعیلیان به نامهای دیگری یادمی کند و ضمناً بازبه مزدکیان اشاره می‌نماید[۵] . مؤلف دیگری که در پایان قرن سیزدهم و آغاز قرن چهاردهم می‌زیسته و در یمن ردیه هجو آمیزی بر اسماعیلیان نوشته است ، اسامی فرق اسماعیلی را می‌شمارد و در آن میان از (دو کیش) خرم دینان یعنی پیروان بابك و پیروان مقنّع

۱ـ بیان الادیان ، صفحهٔ ۱۵۹ . ۲ـ دربارهٔ اعتبار و تاریخ تحریر فصول سیاستنامه دربارهٔ ملحدان ، به تعلیقات ب . ن . زاخودر، به ترجمهٔ سیاستنامه (صفحهٔ ۳۰۰ و مابعد) مراجعه شود .

۳ـ سیاستنامه، صفحهٔ ۲۲۳ ـ در مآخذ و متون قدیمه معمولاً در میان محمره (سرخ علمان) وخرم دینان و بابکیان وهمچنین مبیضه (سپید جامگان) و پیروان مقنع فرق نمی‌نهند

۴ـ سیاستنامه ، صفحهٔ ۲۱۷ ـ ۲۱۸ و ۲۲۴ . ۵ـ شهرستانی ، صفحهٔ ۱۴۷

و دیگران (جداگانه) نام می‌برد[۱] این مؤلف، ظاهراً ازمآخذ قدیمی ولی بدون بررسی و تعمق استفاده کرده است.

از آنچه آوردیم پیداست که در اسنادی که از اهل سنت و معاندان فرقهٔ اسماعیلی باقی مانده پیچیدگی و سر درگمی بزرگی وجود دارد و محققان قرن گذشتهٔ اروپائی، اطلاعاتی را که از این منابع رسیده بدون غور و انتقاد پذیرفته‌اند. مثلا بعقیدهٔ م. ی. دوگویه، عبداله بن‌میمون القدّاح نقشهٔ ماهرانه‌ای طرح کرده که کلیهٔ عناصر ناراضی و در نوبت اول ایرانیان را برضد اعراب و اسلام همدست ساخته، وکیش اسماعیلی بدینگونه پدید آمده است[۲].

بعقیدهٔ س. گویّار یکی از بزرگان ایران از شمارش ستارگان دانسته که قدرت از اعراب بدست ایرانیان می‌افتد. پس همهٔ کسانی را که از اسلام ناراضی بوده‌اند، در زیر شعار اسماعیلیان گرد آورده است[۳]. کارادوو و ا. بلوشه عقیده داشتند که مذهب اسماعیلی یك نهضت ملی و یا «نژادی» و «یا جنبش ایران آریائی بر اسلام سامی» بوده است[۴].

و. آ. ایوانف به‌این طرزفکر اعتراض می کند ومعتقد است که مذهب‌اسماعیلی هیچگونه مناسبت وارتباطی با «آئین‌مغان» نداشته و «دعاوی ملی‌ایرانیان» نمی‌توانسته در آن انعکاس یابد و کیش اسماعیلی در واقع چیزی جز احیاءِ اصول صدر اسلام نیست[۵]. ایوانف در تألیف دیگر خود[۶] اظهار تعجب می کند که داعی اسماعیلی قرن دهم که مؤلف، رسالهٔ او را دربرابر نوشته‌های عبدالقاهربغدادی قرار داده، چرا از تهمتی که به‌آنان زده و گفته است که اسماعیلیان از «آئین مجوس» پیروی می کنند، بقدر کافی دفاع نکرده است.

و. آ. ایوانف در کتابی که به تاریخ خلفای فاطمی اختصاص داده از اینکه

۱ــ الدیلمی، صفحهٔ ۵.

2– De goeje . Mémoire sur les Carmathes du Bahrain , Leiden, 1886, p . 1–3

3- St. guyard, un grand maître des Assasins (J A,7 Sér . t. IX janvier, 1877), p . 325

4– B . Lewis , origins..., p . 91

5–W. Ivanow, The rise of the Fatimids London ,1942, p . XVII.

6– W . Ivanow, Studies..., p . 161 et seq .

مآخذ قدیمه اسماعیلیان را با مزدکیان و خرم دینان در آمیخته‌اند ، اظهار انضجار می‌کند و اینگونه اخبار را « چرندهای بازاری » می‌نامد و بر عقاید خاورشناسان پیشین که کیش اسماعیلی را مذهبی مختلط نامیده‌اند ، اعتراض می‌کند . به عقیدهٔ او مذهب اسماعیلی برترین و والاترین مذهب خدا شناسی است که برقرآن و فلسفهٔ کهن که « اسلام راستین » باشد ، نهاده شده است[1] .

قرون نخستین اسلام با پیشرفت مالکیت اشرافی در اراضی و اسارت تدریجی روستائیان آزاد در سرتاسر قلمرو وسیع خلافت مشخص و ممتاز است . نبرد شدید روستائیان بر سر آب و زمین و برضد استثمار در آن نواحی از ایران و آسیای میانه که بدست اعراب گشوده شده بود ، با نبرد مردم بومی با فاتحان عرب همراه‌است.

نبرد دهقانان ، که فاتحان و بعد کارداران دستگاه خلافت دست آنها را از امور کوتاه کرده بودند ، به این نهضت می‌پیوندد . در طول قرن هشتم تا دهم در سرزمین‌های از دریای مدیترانه تا هند صدها نهضت و قیام برپا می‌گردد . دین رسمی اسلام و خلفا در این عهد نمودار طبقهٔ اشراف‌است که روز بروز رشد و نمو می‌یابد و هرگونه مخالفت و اعتراض بصورت اقسام مختلفهٔ الحاد (خرم دینان ، قرمطیان ، مقنّعیان و غیره) بروز می‌کند .

اصحاب مناظرهٔ قرون وسطی تا حدی حق داشته‌اند که در میان فرق مختلف فرق ننهاده و بگویند که « قرمطیان و خرم دینان یکی هستند » و یا قرمطیان همان پیروان مزدکیانند . نویسندگان گروه مخالف ، مانند **عبدالقاهر بغدادی** ، که کتابهای خود را بهنگامی تألیف کرده‌اند که فاطمیان خلافت عباسی را در معرض تهدید قرار داده بودند ، پیداست که چندان در بند صحت و اعتبار نوشته‌های خود نبوده‌اند تردیدی نیست که در قرن دهم و یازدهم مخالفت روحانیان زردشتی (مغان) بادین اسلام نمی‌توانست تأثیر ذاتی داشته باشد . نه فاطمیان و نه قرمطیان بحرین در آن صدد نبودند که آئین زردشت را از سرنو زنده کنند . اتهاماتی که وقتی بر **استاذسیس**، سنباد گبر و دیگر دشمنان متعصب و پرشور اسلام زده شده ، در قرن یازدهم بدین

1 -- W . Ivanow , Rise ..., p . 135; W. Ivanow, Ismailis and Qarmatians (JBBRS vol . 16 , 1940) p . III

قصد و منظور برقلم ابن‌حزم و عبدالقاهر جاری شده که خواننده را دچار وحشت و دهشت ساخته و نفرت او را بر اسماعیلیان برانگیزد.

با اینهمه هرگز نمی‌توان این مطلب را که اکثر مآخذ رسمی یك رشته مذاهب مختلفه را که منشاء و اصول جداگانه داشته‌اند، عموماً در زیرعنوان «پیکار با اسلام» خلاصه می‌کنند، یك امر تصادفی شمرد. وقتیکه و. آ. ایوانف می‌گوید نباید اسماعیلیان را با دیگر کیشها وحتی با زردشتیان درآمیخت ونباید نوشته‌های معاندان این فرقه را بدون‌نقد و تحقیق پذیرفت ـ چنانکه م. ی. دوگویه یا س. گویّار کرده‌اند ـ کاملا ذیحق است. اما وقتیکه درآمیختن اسماعیلیان را با خرّم دینان «چرند بازاری» می‌نامد، مشکل بتوان بانظر او موافقت کرد. همچنین عقیدهٔ او را بر اینکه کیش اسماعیلی «اسلام راستین‌است» به‌آسانی نمی‌توان پذیرفت. برای اظهارچنین نظری (و یا نظری بر خلاف آن)، شخص محقق باید خود یکی از اصول معین اسلام را اساس قرار بدهد، زیرا از دیدگاه علمای اهل سنت در دورهٔ عباسی، که دین خود را «اسلام راستین» می‌شمردند، کیش اسماعیلی بدترین مذاهب الحاد بوده است.

☆☆☆

بسیاری از کتب مخالفان اسماعیلی آنان را به «نسخ شریعت» یعنی بی‌اعتنائی به اصول و احکام ظاهر اسلام متهم می‌کنند. این اتهام با عبارات واضح و صریح در بیان‌الادیان مطرح شده است:

«و (اسماعیلیان) گفتند شریعت را ظاهری است و باطنی: ظاهر این است که مسلمانان بدان تعلق کردند و می‌ورزند و هریك را باطنی است که آن باطن، رسول صلوات الله علیه دانست و جز با علی به کسی نگفت و علی با فرزندان و شیعه و خاصّگان خویش گفت و آنکه آن باطن را دانست از رنج طاعت و عبادت برآسود[1]» پس از آن مؤلف تأویلات مختلفه‌ای را که اسماعیلیان از آیات قرآنی کرده‌اند یکایك می‌شمارد و بعد گوید «غرض ایشان همه ابطال شریعت است که لعنتها بر ایشان باد... و گویند پیغامبر صلوات الله علیه این شرایع از بهر ابلهان و نادانان پیدا آورد تا ایشان را همیشه مشغول و زیر و زبر دارد و به هیچ فضول نپردازند و الاّ ازاین شریعتها هیچ نیست وهریکی را از احکام شریعت تأویلی نهاده‌اند

۱ـ بیان الادیان، صفحهٔ ۱۵۹.

و باطنی ، چون به تحقیق نگری همه در ابطال شریعت کوشیده‌اند لعنهم الله[1] » .

ابن حزم این عقیده را با وضوح کمتری بیان می‌کند . او گوید که از دیرباز مردمانی بوده‌اند که در مباح بودن همه چیز و نسخ شریعت سخن می‌گفته‌اند و از دوتن از آنان یاد می‌کند که در عهد خلیفه عثمان در هرشبانه روز پنجاه و یا هفده بار و در هربار پانزده رکعت نماز می‌گذاشتند . سپس گوید که شریعت هیچگونه معنی باطنی ندارد و پیغمبر اسلام چیزی را از مردم پنهان نداشته و چیزی را تنها به اهل بیت خود فاش نکرده است و هر کس جز این گوید کافر است[2] . تهمتهائی را که راجع به نسخ و تغییر شریعت بر اسماعیلیان زده‌اند ، در ردّیه‌های ازمنهٔ متأخر هم می‌توان ملاحظه نمود[3] .

یکی از دعاة اسماعیلی که درقرن دهم نامه‌ای به مردم ری نوشته ، این اتهامات را بطور جدی و اصولی رد کرده است . به گفتهٔ او مذهب اسماعیلی را با کیش کسانی که معتقدند علم بر « باطن » شخص را از عمل بر واجبات معاف می‌دارد ، هیچگونه رابطه و مناسبتی نیست . نویسندهٔ نامه اتهامات مبنی بر الحاد و بیدینی و خوار شمردن فرایض مذهبی را انکار و علاوه کرده که ممکن است درجامعهٔ اسماعیلی هم ، مثل همهٔ مذاهب، «گناهکارانی» یافت شود و به عقیدهٔ و . آ . ایوانف این «پاسخ خردمندانه و هشیارانه‌ای‌است به اتهامات ناروائی از قبیل آنچه در کتاب عبدالقاهر آمده است »[4] و . آ . ایوانف همچنان در کتاب دیگر خود اسماعیلیان را از تهمت نسخ شریعت و مباح دانستن آنچه حرام است (اباحةالمحارم) و جز اینها تبرئه کرده است. به عقیدهٔ او اسماعیلیان را همیشه با خطّابیان خلط کرده‌اند. ابوالخطّاب بنیانگزار این کیش اظهار می‌داشت که نماز شام را باید هنگامی ادا کرد که ستارگان در آسمان پدید آیند[5] . این مطلب بنظر مردم عوام متعصب عجیب آمد و گفتند ابوالخطاب شریعت را تغییر داده است (مآخذ قدیمه این خبر را تأیید نمی‌کنند) و

۱ـ بیان‌الادیان ، صفحهٔ ۱۶۰ .

۲ـ ابن حزم ، صفحهٔ ۱۱۵ ـ ۱۱۶ .

۳ـ الدیلمی . صفحهٔ ۶۱ ـ مؤلف دلایل نسخ شریعت را ذکر نمی‌کند و همینقدر می‌گوید که برای مؤمنان اسماعیلیه روزه و نماز و غیره واجب نیست .

4 – W. Ivanow, Studies ..., p. 174

5– W. Ivanow. Founder..., p . 123

آنرا بر قدّاح بنیانگزار موهوم مذهب اسماعیلی بستند[1] بگفتهٔ . و . آ . ایوانف «ما می‌توانیم آسوده خاطر باشیم و به‌این زمزمه‌ها » که گویا اسماعیلیان شریعت را نسخ کرده‌اند و خاورشناسان اروپا هم پیوسته آنرا تکرار می کنند ، اعتنا نکنیم[۲] . وسپس گوید: شاید گروه‌های خیال پروری از این قبیل واقعاً وجود داشته‌اند ، ولی آنان با فاطمیان و اسماعیلیان حقیقی هیچگونه وجه شبهی نداشته‌اند[۳] .

باید خاطرنشان کرد که بعضی متون قدیمه ، مخصوصاً متونی که خود و . آ . ایوانف چاپ کرده است ، با نظرات او دربارهٔ تغییرشریعت بوسیلهٔ اسماعیلیان متناقض است . در رسالهٔ اسماعیلی تألیف جعفربن منصور الیمن بنام « کتاب تأویل الزکوة » که در پایان قرن نهم در اوج قدرت نهضت قرمطیان نوشته شده ، چنین آمده است « . . . و در حقیقت طلا بمثابهٔ القائم المهدی ، خواجهٔ دور جزاست که دور (این) دنیا را پایان می‌بخشد و درهای آخرت را برمی‌گشاید . و در هرصورت او به منزلهٔ طلاست ، چرا که او علیه‌السلام، سید ظهور، باطل کنندهٔ همهٔ شریعت‌ها (مبطل‌الشرایع کلّها) ، براندازندهٔ ظاهر کلام ناطقان[۴] و اعمال و فرائض دینی ناشی از آنها و اظهار کنندهٔ علم تأویل است »[۵] .

نظیر این عبارات در « کتاب الرشد و الهدایة » منسوب به منصور الیمن پدر همان جعفر نیز، که ایوانف مضمون آنرا نقل کرده،آمده‌است. برحسب این کتاب، مهدی اگر چه ناطق است ، اما شریعت جدیدی نخواهدآورد و احتیاج به «وصی» و « اساس» نخواهد داشت ، زیرا وی در روز جزا ظهور خواهد فرمود و بر زندگان و مردگان داوری خواهد کرد[۶] .

1— W. Ivanow, Founder..., p . 137
2— Ibid, p . 139—140
3— Ibid, p . 136,141—143

۴ـ یعنی پیامبران که وحی برآنها نازل می‌شود .

۵ـ جعفر بن منصور الیمن ، کتاب تأویل الزکوة (مقدمهٔ کتاب به‌قلم گولدزیهر :
I. Goldzieher' Streitschrift des gazali gegen die Batinijja Sekte, Leiden, 1916,S. 24—25)
ایوانف‌این‌کتابرا دیده‌است(رجوع شود به ـ
W. Ivanow, A guide to Ismaili Literaturl. London, 1933, p. 36 . دربارهٔ منصورالیمن و پسرش جعفر به فصل تأثیر اصل امامت در جنبش‌های قرمطیان و تأسیس دولت فاطمیان و ابوسعیدیان رجوع شود.

۶ـ W. Ivanow, Studies..., p. 46 ـ در بارهٔ اصطلاحات وصی و اساس، رجوع شود به فصل پنجم از باب پنجم همین کتاب .

درسالهای نخستین قرون وسطی که دوران نهضت‌های ملی بود ، عقاید مربوط به دنیای آخرت و ظهور معمولاً رواج و انتشار یافت[۱]. اما اگر درحین بروز قیامها که فاطمیان هنوز زمام امور را در دست نگرفته بودند ، می‌شد از نزدیك بودن روز جزا و قرب ظهور منجی به مردم سخن گفت، اینگونه نغمات دیگربرای خلفائی که جای خود را برسریرخلافت استوار کرده بودند، سودی نداشت. جعفربن منصوراليمن که کتاب خود را در اوج نهضت‌ها و قیامها نوشته است ، این بیانات را ده‌ها مرتبه تکرار می کند[۲] . تفسیرهائی که بعدها به رسالات دوران قیامهای اسماعیلی نوشته شده ، جهات تند و تیز آنها را تعدیل می‌کنند و تعالیمی بوجود می‌آید که بموجب آنها مهدی منجی هم اکنون ظهور کرده و آن کسی جز نخستین خلیفهٔ فاطمی نیست . بعضی عقاید اسلامی در بارهٔ «عهد انبیا و رسل» و درجات وحی الهی و دربارهٔ محمد پیامبر آخرالزمان پدید می‌آید . نظر به‌این فرضیه‌ها که در زمانهای بعد بوجود آمده ، تنزیل بر پیامبر اسلام یك جهت ظاهر دارد که « شریعت » است و یك جهت باطن که « حقیقت » است و تنزیل برای کشف « باطن » محتاج تأویل است و تنها « امام عصر » یعنی خلیفهٔ فاطمی می‌تواند آنرا تأویل کند .

غرض از همهٔ این تعالیم آن بود که به حکومت امام و خلیفهٔ فاطمی جنبهٔ الهی و آسمانی داده و دست او را در عمل باز گذارند[۳] .

و . آ . ایوانف این نظریه‌ها را (در کتابی که به سال ۱۹۴۸ انتشار داده) نقل و اعتراف می کند که اسماعیلیان « مسئلهٔ نسخ و ابطال شریعت را از لحاظ پندارهای مذهبی مورد بحث قرار می‌دادند »[۴] اما ایوانف در کتاب دیگر خود که پیش از آن تألیف کرده[۵] ، مسئلهٔ «نسخ شریعت» را به دست اسماعیلیان بنحو دیگری تفسیر می کند . وی مضمون رسالهٔ « تاج العقاید » را که بلافاصله پس‌از سقوط خلافت

۱ـ ف . انگلس ، تاریخ اوایل عیسویت (کارل مارکس و فردریك انگلس ، کلیات ، چاپ یکم ، جلد ۱۶ ، بخش ۲) ، صفحهٔ ۴۲۴ ـ ۴۲۵ و ۴۲۸ .

2— W. Ivanow, Studies..., P. 51 - 85 .

۳ـ دراین‌باره در فصل «اصل امامت و تبلیغات فاطمیان» و «عقاید ناصرخسرو دربارهٔ نقش دنیوی سلسلهٔ مراتب اسماعیلی» این کتاب به تفصیل سخن رانده‌ایم.

4— W. Ivanow, Studies..., P. 144 -147 .

5— W. Ivanow, Acreed of the Fatimids,Bombay, 1936.

فاطمی نوشته شده و حاکی از نظر و عقیدهٔ فاطمیان است، در این کتاب می‌آورد.
در این کتاب مطالبی است که تنها از حیث شکل با اتهاماتی که در بیان‌الادیان به آنان نسبت داده شده ، فرق دارد[۱] . بنا به‌نوشتهٔ تاج العقاید ظاهر (یعنی شریعت) جز گذشت و چشم پوشی از جهل و نادانی و ضعف بشر نیست و خواست پروردگار آن بوده که اکثر مردم با عمل بظاهر از رحمت الهی بی نصیب نگردند[۲] . همچنین در تاج العقاید عقیدهٔ تأویل شریعت و درك باطن آن صراحةً و با عباراتی نظیر آنچه در بیان‌الادیان آمده، ذکر شده[۳] و فرق آن دو تنها در آن است که در اینجا غیر قابل انتزاع بودن ظاهر و باطن با عبارات پیچیده تر و تاریك تری بیان شده[۴] تا عقیدهٔ «ابطال شریعت را از راه تأویل» تا اندازه‌ای تعدیل کند . در همان کتاب[۵] و . آ . ایوانف مضمون رسالهٔ «خزینة الادّله» را که از تألیفات قرن دهم اسماعیلیان است ، به اختصار نقل می کند . این کتاب ظاهراً برای غیر اسماعیلیان و بـه قصد تبلیغ نوشته شده است . در آن کتاب تأکید شده که حتی کسانیکه به باطن و حقیقت دست یافته‌اند ، باید به احکام ظاهر شریعت عمل نمایند .

بدینقرار از متون قدیمه دربارهٔ فاطمیان ، دو کتاب که برای غیر اسماعیلیان نوشته شده ، یعنی پیام به مردم ری[۶] و خزینةالادّله ، حفظ ظاهرشریعت را به هرحال تأکید می کنند، درصورتیکه رسالهٔ تاج‌العقاید ومؤلف بیان‌الادیان ، که نسبت الحاد به اسماعیلیان داده، صراحةً اظهار می‌دارند که برای هرفرد اسماعیلی که به باطن پی برده باشد ، پیروی از احکام شریعت لازم نیست .

رسالهٔ تاج‌العقاید ظاهراً برای اسماعیلیان مؤمن نوشته شده است. ازمجموع آنچه‌گفتیم چنین برمی‌آید که برای کسانیکه تازه به‌کیش اسماعیلی‌گرویده وعقیده و ایمانشان هنوز استوار نشده بوده،از شدت‌الحاد قدری کاسته می‌شده، زیرا دعوت‌عامهٔ مردم به‌ادای نماز وروزه برای فاطمیان هم بقدر مخالفان سنی‌آنان ضروربوده‌است . استنباط می‌شود که صاحب بیان‌الادیان بابعضی از آثاری که برای مؤمنان نوشته شده،

۱ـ به صفحهٔ ۶۵ و ۶۶ همین کتاب مراجعه شود .

2— W. Ivanow, Creed..., P . 4 .
3— Ibid, p . 49—52
4— Ibid, p . 48
5— Ibid, p , 10—12

۶ـ به صفحهٔ ۶۵ و۶۶ همین کتاب مراجعه شود .

آشنا بوده ، زیرا چنانکه دیدیم ، مفهوم کلی تأویل را بسیارجامع ودقیق بیان می کند و شاید وی تألیفات معاصر سالخورد خویش را دربارهٔ مطالبی که در بیان‌الادیان به‌آنها اشاره کرده ، خوانده بوده است .

از آنچه تا کنون ذکر کردیم بخوبی روشن است که اظهارات و .آ. **ایوانف** درمواردی که می کوشد اتهامات وارده براسماعیلیان را ازحیث «نسخ‌شریعت» بکلی رد کند، درست‌نیست . درمراحل مختلفهٔ پیشرفت تعالیم اسماعیلی، درمکاتب مختلفه و در رسالاتی که به‌درجات مختلفهٔ ایمان اختصاص داشته ، فقهای اسماعیلی مسئلهٔ نسخ شریعت را طرح کرده‌اند .

گذشته ازتهمت «نسخ وابطال» شریعت ، نسبت دیگری نیز براسماعیلیان داده شده و آن «اباحهٔ محارم» یعنی ارتکاب گناه کبیرهٔ ازدواج با اقارب است .

در بیان‌الادیان درفصل مربوط به‌اسماعیلیان، نسبت فساد و بی‌عصمتی به‌آنان داده نشده. اما درفصل راجع به قرمطیان چنین ذکرشده که «درهمه روزگار مردمانی بوده‌اندکه از کاهلی، بیدینی اختیار کرده‌اند و همه را منکر بوده‌اندوقرامطه و زنادقه و اباحتیان را[۱] در نفی صانع کلمه یکی است ، لعنهم‌الله . . . و همچنین خرّم دینان آن‌گروهند که تن‌آسانی وخرمی اختیار کرده‌اند واز هرمذهبی آن‌گرفته‌اندکه ایشان را خوشتر آید . و اباحتیان را مقالت همین است ، جزآنکه اباحتیان بی حمیّت‌تر از دیگر کفارندکه عیال خویش از یکدیگرباز ندارند[۲]» .

ابن‌حزم اتهام خود را به‌نحو دیگری طرح می کند. به‌گفتهٔ او قرمطیان و اسماعیلیان برآئین مزدك باشند و او موبدی بودکه در عهد **انوشیروان پسرقباد** پادشاه فارس می‌زیست و می‌گفت که مردم باید زن و خواسته درمیان نهند (یقول بوجوب تأسی‌الناس فی‌النساء والاموال)[۳] **دیلمی** (سدهٔ چهاردهم) اتباع پیشوای قرمطیان را به‌ارتکاب «شنیع‌ترین اعمال» متهم می کند[۴].

۱ـ معنی تحت‌اللفظی کلمه یعنی کسانیکه هرعملی را مباح و مجاز می‌دانند. بعضی از مآخذ آنان را فرقهٔ مخصوصی دانسته‌اند.

۲ـ بیان الادیان ، صفحهٔ ۱۴۸ ـ ۱۴۹ .

۳ـ ابن حزم صفحهٔ ۱۱۶ ـ مقایسه شود با سیاستنامه ، صفحهٔ ۱۹۰ و مابعد .

۴ـ الدیلمی، صفحهٔ ۴۸ ـ اطلاعاتی که این مؤلف می‌دهد، با حکایتی از بیان‌الادیان (صفحهٔ ۱۵۹) همانند است .

و .آ. ایوانف سعی دارد که اسماعیلیان را از این « تهمت‌های زشت » تبرئه نماید[1]. به‌عقیدهٔ او همیشه چنین تهمت‌های دروغ و ناروا به همهٔ فرق سرّی زده‌اند و منشاء این اتهامات را باید دراحکام آئین زردشت جست که نکاح با اقارب را مباح دانسته است . و .آ. ایوانف نسبت اشتراك زنان را که به‌اسماعیلیان داده‌اند، به‌گفتهٔ خودش بیکسو می‌نهد .

اما دریك مسئله کاملاً حق بجانب و .آ. ایوانف می‌باشد و آن اینکه واقعاً در هیچ زمانی ودرمیان هیچ ملتی گروه مخالفی نبوده که همه‌گونه «تهمت ناروا» به‌آنان نزده باشند. از این‌قبیل افتراها به‌عیسویان نخستین‌و به همهٔ فرق ملحدان اروپائی‌درقرون وسطی[2] و فراماسونهای قرن هجدهم درروسیه[3] ودیگران نیززده‌اند . ناگفته پیداست که همهٔ این مطالب که درمتون قدیمه آمده ، محتاج دقت نظروتفکرعلمی است .

با همهٔ اینها ، اتهام «اشتراك زنان» در صورتیکه مبنا و مأخذی داشته‌باشد ، ممکن است زمینه‌ای برای مطالعه وبررسی مسئلهٔ حفظ بقایای روابط جنسی و شکل نخستین ازدواج در قرون وسطی ، قرار گیرد . چنانکه دیدیم ، برخلاف آنچه و .آ. ایوانف تصور می‌کند ، متون قدیمه از نکاح غیرمشروع در میان اقارب سخن نمی‌گویند، بلکه از اشتراك در زنان صحبت می‌کنند و این امررا به قرمطیان نسبت می‌دهند . س . پ . تولستوو این نوع اخبار را که در مآخذ عدیده ذکر شده ، مورد تحقیق قرار داده[4] و به‌استناد اسناد و مدارك متعدده ، وجود بقایای نکاح دسته جمعی ومادرشاهی را درمیان قبایل مختلفه واز جمله درمیان سکنهٔ شهرنشین آسیای میانه تا قرن دهم اثبات کرده است . چنانکه دیدیم ، ابن‌حزم ، قرمطیان و اسماعیلیان را با مزدکیان‌خلط و آنانرا نه‌تنها به‌اشتراك زنان، بلکه به‌اشتراك اموال هم متهم می‌کند. در این اتهام باید انعکاسی یافت از میل باز گشت به‌نظام اجتماع ابتدائی بشر که از

1- W.Ivanow, Founder..., P. 133 - 137

2- Soldam — Heppe, Geschichte der Hexemprozesse ,B.I, [s.a.], S. 127 u. ff.

۳ــ ن.ن. سلیفونتف، توضیح دربارهٔ چندپروندهٔ جامعهٔ پلید فراماسون درسال۱۷۶۱ (گزارشی است‌که « درانجمن امپراطوری تاریخ و احوال باستانی روس وابسته به دانشگاه مسکو قرائت شده‌است » ، مسکو، ۱۸۷۱ ، ژوئیه ــ سپتامبر، کتاب سوم ، صفحهٔ ۱۱ــ۱۶)

۴ــ تولستوو ، خوارزم قدیم ، صفحهٔ ۳۲۰ ــ ۳۳۸

مختصات بسیاری ازالحادهای روستائی بوده است .

ما سه اتهامی را که مؤلفان قرون وسطی براسماعیلیان وارد آورده‌اند ـ یعنی اتهام ازمیان بردن دین اسلام و زنده کردن آئین زردشت، تهمت نسخ وابطال شریعت و تهمت اشتراك زنان ـ مورد مطالعه قرار دادیم و دیدیم که اطلاعاتی که راجع به اسماعیلیان درمآخذ قدیمه آمده تا چه پایه متناقض و مبهم است . وضع این کیش و حصار اسرار آمیزی که اسماعیلیان به دورعقاید خود کشیده بودند و قدرت عرف و عادت که مؤلفان مخالف را بر آن داشته‌است که روایتهای پیشین را تکرار کنند . اینهمه باعث شده‌است که مطالب مربوط به این طایفه در کتب اهل سنت دستخوش جعل و تحریف فراوان گردد .

مطالعه و تحقیق دراحوال اسماعیلیان تا روزی که منابع کافی دربارهٔ آنان بدست نیامده‌بود، ازنظرعلمی دشواربود وچنانکه گفتیم تردیدی نیست که **و. آ. ایوانف** دراین رشته خدمت بزرگی‌انجام داده‌است. اما وقتی که محقق مذکور بجای بررسی صبرو حوصله و تحقیق‌ناقدانه، اطلاعاتی راکه درمآخذ ومتون برخلاف‌اسماعیلیان ذکرشده است، «تهمت‌بیشرمانه»[1] ویا «روایت دگرگون شدهٔ تاریخ‌حقیقی»[2] می‌نامد، نمی‌توان با او موافقت نمود . دیدیم که در مسئلهٔ نسخ شریعت ، مؤلف بیان‌الادیان اطلاعات دقیقه‌ای بدست می‌دهد که به‌دستاویز آنها می‌توان به‌اختلافات وتناقض‌گوئیهای منابع اسماعیلی بدرستی پی برده اتهامات دیگر را هم نمی‌توان بکلی بی‌اساس و تهمت صرف شمرد . **و . آ . ایوانف** که بیشتر به‌مآخذ اسماعیلی تکیه دارد ، با رد و انکار اینگونه اتهامات دچار افراط می‌گردد . برای تحقیق دقیق دراحوال اسماعیلیان باید تمام متون اسماعیلی و غیر اسماعیلی را یکجا و یك قلم و بر مبنای مستحکم علمی مورد مطالعه و سنجش قرار داد ، و تنها در آنصورت است که می‌توان اتهامات نوشته‌های عباسیان را از آن مقدارقلیلی اطلاعات معتبر و موثق که در دست است ، تمیز وتشخیص داد وبه‌تعالیم سرّی فرقهٔ اسماعیلی وموجباتی که دستاویز نویسندگان طرفین بوده پی‌برد .

و نیز نمی‌توان نادرستی فرضیهٔ و . آ . **ایوانف** را ندیده گرفت . وی درتألیفات خود این نظریه را که اسماعیلیان یك فرقهٔ « انقلابی » بوده‌اند ، جداً رد و تکذیب

1_W.Ivanow. Studies..., P. 33

2_W.Ivanow, Rise...,P. 15 — 22

می‌کند[1] و مطالعات خود را در احادیث و اخبار درباری فاطمیان چنین پایان می‌دهد که «در این اخبار کوچکترین نشانه و اثری از «نبرد طبقاتی» و حتی «شعور طبقاتی» و کمترین اشاره‌ای به آن اندیشه‌های «کمونیستی» که دانشمندان از هر چندگاه «کشف» و عنوان و نقص مطلب را با غنای تصور و خیال جبران می‌کنند، وجود ندارد»[2] . ما بدون اینکه در اینجا وارد بحث علمی شویم ، در فصول آینده سعی خواهیم کرد که بر اساس مدارك مثبته ثابت نمائیم که در مآخذ مربوط به اسماعیلیان هم آثار درك طبقاتی و هم نبرد طبقاتی را می‌توان ملاحظه نمود .

۱ـ مثلا W . Ivanow , Rise ..., P . 17 دیده شود .

2 _ W . Ivanow , Rise..., P . 112-135

(ونیز . W . Ivanow , Founder ..., P . 137 دیده شود) .

اصل امامت و نقش آن در نهضتهای قرمطیان و تأسیس دولت فاطمی و تبلیغات فاطمیان

عقاید دربارهٔ امامت تا ظهور مذهب اسماعیلی

بعضی از اصول عقایدی که در سالهای نخستین اسلام پدید آمده و یا نضج و کمال یافتند، در روزگاران بعد نقش مهمی ایفا کردند. در طول قرون متمادی فرق مختلفهٔ سیاسی همیشه مطالبی را که برای پیشرفت کار خود لازم داشته‌اند در قالب مفاهیم انتزاعی و مجرد ریخته‌اند. از آنجمله است تعالیم راجع به امامت که یك تئوری سیاسی خاص و در همان حال یك اصل مذهبی است که نقش بزرگی در تاریخ اسلام بعهده داشته است.

در اواسط قرن هفتم، اختلاف داخلی جدی و ریشه‌داری در جامعهٔ جدید ـ التأسیس اسلام پدید آمد. گروهی که زمام قدرت را در دست داشتند، به یك اصل سیاسی معتقد بودند و آن اینکه باید در رأس دولت خلیفه‌ای که «جانشین رسول خدا» است و باید از میان قبیلهٔ قریش انتخاب شود، قرار گیرد. قرآن آخرین و کامل‌ترین وحی الهی است که بر محمد خاتم‌الانبیا نازل شده و احکام قرآن و پس از قرآن سنت باید تمام شئون زندگی افراد جامعهٔ اسلامی را تنظیم نماید.

عناصر ناراضی (شاید پیش از تدوین کامل قرآن) اصل دیگری پیش کشیدند که بموجب آن اگرچه قرآن آخرین وحی منزل است، اما پیغمبر اسلام باطن تنزیل را از اصحاب خود که استعداد فهم آنرا نداشتند، مکتوم داشته و این سرّ را تنها

به اهل بیت خود (و نخست به علی علیه السلام) سپرده و این سرّ دست بدست و پشت بپشت به فرزندان آنان به ارث می‌رسد. پس جانشین قانونی پیغمبر علی و فرزندان بلافصل او هستند. بدینقرار نخستین بار در دین اسلام اصل امامت یعنی پیشوائی دینی جامعهٔ اسلامی که بموجب آن «علم» مخفی[۱] و حقیقی نزد خاندان رسول است و رهبری مسلمانان ارثاً به جانشین او می‌رسد، پدید آمد. این عقیده پس از رحلت حضرت علی و دو فرزند او حسن و حسین، با انتظار ظهور و رجعت دست بهم داد و فرق مختلف شیعیان در طول قرون متوالی آنرا در برابر اسلام و سنت قرار دادند.

مدعیان بیشمار خلافت که یا حقیقةً از علویان بودند و یا فقط ادعا داشتند که از اولاد علی هستند، از اصل انتقال موروثی امامت در خاندان رسول، برای اثبات مدعای خود بهره برداری کردند.

بدین ترتیب اصل امامت از همان آغاز پیدایش خود، هم مبنای گرایش به «دین حقیقی محمد» یعنی «صفای نخستین اسلام» - که از خصایص اکثر عصیانها و الحادهای قرون وسطی بود[۲] - و هم بهانه و دستاویزی برای دعوی سلطنت دنیوی علویان واقعی و دروغی گردید.

قرن هشتم و نهم برای خلفای اموی و هم برای خلفای عباسی، دورهٔ فتوحات پی در پی و غارت و تاراج سکنهٔ غیرعرب و نشر اسلام وبسط مالکیت عمده وایجاد شکل اشرافی استثمار از اراضی بود. در طول این دو قرن دهها و صدها نهضت ملی رخ داد. کشاورزان خراسان و ماوراءالنهر و سغد و نواحی دیگر که از جور و ستم حکام عرب بستوه آمده بودند و نیز قبایل عرب قیام کردند. در سرزمین ایران و خاورمیانه نبرد توده‌های مردم با غارتگری و انواع نوین استثمار، با پیکار ملل ایرانی با اسلام و عاملین این دین، یعنی‌اعراب دست بدست داد. در این نبرد وپیکار دهقانان نقش دو رویه داشتند، یعنی گاه به هموطنان خود خیانت ورزیده جانب فاتحان را می‌گرفتند و گاهی جنبشهای ملی را برضد اعراب رهبری می‌کردند، گاه به اسلام می‌گرویدند و گاهی از آن برگشته و به مخالفت تودهٔ مردم که اسلام به

۱- W. Ivanow, Founder,...P.29 - 30, 120 _ 121 - و.آ. ایوانف اخبار قدیمهٔ شیعه را راجع به علم مخفی که نزد اهل‌بیت رسول است، از «کافی» کلینی نقل کرده است.

۲- ف. انگلس، جنگ روستائی در آلمان، صفحهٔ ۱۲۹ - ۱۳۰.

نظرشان از آئین زردشت ـ که نظام طبقاتی را محترم می‌شمرد ـ بهتر و جالبتر بود، بر می‌خاستند[1].

در این نبرد و پیکار فرق مختلفهٔ مذهب شیعه نقش مهمی بعهده داشتند. نهضتها ظاهراً اغلب از آنجا آغاز می‌شد که داعیانی از جانب مدعیان امامت به قصد متشکل ساختن پیروان، در دیه‌ها و درمیان قبایل و عشایر ظاهر می‌شدند و مخفیانه به کسانی که طرف اعتماد بودند، تلقین می‌کردند که قدرت و حکومت امویان یا عباسیان از جانب «شیطان» است و امیرالمؤمنین واقعی، از اولاد علی علیه‌السلام ظهور کرده و «زمین را از قسط و عدل پر خواهد کرد، چنانکه از جور و ستم پر شده است».

اگر بتوان به خبری که نعمان، قاضی فاطمیان (قرن دهم) داده است اعتماد کرد در طول مدت از قرن هشتم تا نهم در اصفهان و هرات و خراسان و فارس و طبرستان و ری و نقاط دیگر صد و نه جنبش و قیام به رهبری فرزندان علی بر پا شده و همهٔ آنان مدعی بوده‌اند که «علم خفی» و کلید کنز اسرار رسالت نزد آنها و مسند خلافت، حق طلق آنهاست[2].

همهٔ این جنبشها معمولاً یا باشکست و نابودی کامل مدعیان پایان یافته و یا آنکه پیشوایان آنها پس‌از رسیدن به مقصود، منافع توده را فدای مصالح شخصی کرده‌اند، چنانکه عباسیان در زمان ابومسلم با او کردند.

دوگونگی نهضتهائی که در زیر شعارهای تشیّع برپا و بطور گذرا و ناپایدار عامهٔ مردم را با سران گروه‌های مختلف طبقهٔ بالانشین متحد می‌ساخت، تفرقه و انشعاب زیاد در داخل این نهضتها پدیدآورد که غالباً بصورت اختلاف نظر در درك مفهوم امامت نمودار می‌شد.

1– G.H.Sadighi, Les mouvements religieux iraniens, Paris 1939; P. 42. et suiv. 60, 62, 68.

و: و. و. بارتولد، تاریخ نهضتهای‌روستائی...، صفحهٔ ۵۷ – ۵۸ و مابعد – آئین زردشت که دین رسمی عهد ساسانی بود، اکنون در میان عامهٔ مردم رونق و رواج نداشت.

2– W. Ivanow, Early Shi'ite movements (JBBRAS, vol. 17, 1941), P. 1–25. (نقل از شرح الاخبار، باب ۱۴).

عقاید مختلف دربارهٔ امامت در میان اصحاب امام جعفرصادق

در اواسط قرن هشتم، خلافت اموی دچار بحران شدیدی بود . سیاست مسلمان کردن مردم غیرمسلمان و غارت و چپاول ملل ایرانی که دوش بدوش هم می‌رفت و یك سلسله علل و موجبات دیگر سلسلهٔ امویان را به نابودی کشیده‌بود . قیام **حارث بن شریح** و **ابومسلم** در خراسان منجر به تغییر سلسلهٔ خلفا شد . توده‌های مردم که بارسنگین مبارزه بردوش آنان افتاده بود ، از این تغییر خلافت سودی نبردند و تنها سران ایرانی نژاد موقةً در دولت عباسی مشاغل عمدهٔ حکومتی را در دست گرفتند . مآخذی که از قرون وسطی بجا مانده و بسیاری از محققان ، ابتدای ظهور مذهب اسماعیلی را مربوط به همین زمان و مبنی بر دعوی امامت پس‌از **امام جعفرصادق** علیه‌السلام و مرگ پسرش **اسماعیل** و غیره می‌دانند[۱] .

اما نفاق خانوادگی علویان به تنهائی نمی‌توانست مسیر پیشرفتهای اولیهٔ فرقهٔ اسماعیلی را تعیین کند ، خاصه که شناختن **اسماعیل** به امامت و اعتقاد به هفت امام وحتی نام این مذهب مدتها بعد پیدا شد . اصول عقاید تشیع از قبیل امامت ، تأویل و غیره که هستهٔ مرکزی تعالیم اسماعیلیه را تشکیل می‌دهند ، خیلی پیش از اواسط قرن هشتم پدید آمده‌بود و نهضت ملی در تحت شعارهای تشیع ، صرف نظر از این اختلافات خانوادگی ، وجود داشت و بهیچوجه نتیجهٔ این اختلافات نبود .

وقایعی که در پیرامون **امام جعفرصادق** رخ داده ، بعنوان نمونه و مثال تفرقه در میان شیعیان افراطی و معتدل در اصل امامت ، شایان توجه است . خود **امام جعفر** (به سال ۷۶۵ در مدینه رحلت فرموده) که خلف‌الصدق علی و « دارندهٔ علم مخفی » بود . چون در پیرامونیان خود قدرتی واقعی نمی‌دید که بر آن تکیه کند ، با امویان و بعد با عباسیان راه مسالمت در پیش گرفته و هیچگونه داعیهٔ ریاست نداشت . اما مردم همه میل نداشتند که وی را تنها به چشم یك رئیس و پیشوای مذهبی محترم و بزرگوار ببینند . **سیدنا ادریس** مورخ اسماعیلیان (قرن چهاردهم) در کتاب خود به نام عیون الاخبار داستان افسانه‌آمیزی نقل کرده که گویا یکشب رسولی از **ابومسلم** نزد امام پیام آورد که رهبری قیام را در دست گیرد . امام نامهٔ **ابومسلم** را با حوصله و تأنی خواند وبعد نامه را به آتش شمع سوخت و به رسول فرمود که

1– EI , Isma'iliyya (B. II, S . 587- 590) .

آنچه را که دیده است به صاحب نامه برساند[1].

گذشته از این داستان، اخبار دیگری به ما رسیده که از تفرقه و نفاق در میان صحابهٔ **امام جعفر** حکایت می کند. از جمله شخصی بنام **ابوالخطاب** از میان آنان برخاست که امام در حق او گفته‌بود «چه بنشینم و چه بایستم و چه در بستر خواب باشم، همیشه از این مرد هراسناکم»[2]. ظاهراً **ابوالخطاب** مرد متعصبی‌بوده و به لطف سیاست و رفتار احتیاط آمیز امام توجه نداشته است. **ابوالخطاب** خواب دیده بود که «شیطان» در کنار دیوار مدینه ایستاده و آهسته و زیر لب می‌گوید «پیروزی با ماست، پیروزی با ماست!».

ابوالخطاب و پیروان او (که در میان آنان عده‌ای از مردم ساده و از جمله شتربانان بودند) اعتقاد داشتند که تنها امام برحق که دارنده و نگهبانان «علم» است می‌تواند اسلام را نجات دهد و از آلودگیها پاك کند. آنان **امام‌جعفر** را «خدای روی زمین» خواندند، ولی امام اگرچه در ابتدا به **ابوالخطاب** عنایتی داشت وبعضی اسرار را به او سپرده بود، با اینهمه رفتار او را با سیاست معتدلی که در پیش گرفته بود، مناسب نمی‌دید.

روایت می کنند که **ابوالخطاب** در هنگام بحث و مشاجره با امام، چون دید وی از گفته‌های پیشین خود عدول می کند، چنان از کوره در رفت که مقام «خدائی» او را از یاد برده، لحیهٔ شریفش را گرفت و اطرافیان به زحمت توانستند آن مرد دیوانه را از امام دور کنند.

امام جعفرصادق در سال ۷۵۵ از **ابوالخطاب** روگردان شد و هفت سال بعد لشکریان بنی عباس بر پیروان **ابوالخطاب**، که تنها با چوب و کارد مجهز بودند، تاخته و آنانرا قتل‌عام کردند و خود **ابوالخطاب** در سال ۷۶۲ سیاست و اعدام شد[3].

پس‌از رحلت **امام جعفرصادق** و وقوع اختلافات و شبهات زیاد در بارهٔ جانشین وی، در تاریخ ائمه، دوران «ستر»[4] آغاز گردید که ما تقریباً هیچگونه اطلاعی از

1- W. Ivanow, Founder..., P. 116-117

۲- همانجا، صفحهٔ ۱۱۷ (نقل از «معرفة الاخبارالرجال» کاشی).

3- W. Ivanow, Founder ..., P. 113-143

۴- ستر به‌معنی نهفتن، پوشیده داشتن، اخفا یعنی روزگاری که امامان خود را از انظار پنهان می‌داشتند و تنها به عدهٔ کمی از محارم ظاهر می‌شدند.

چگونگی آن نداریم[1] از مجموع اطلاعاتی که در دست است می‌توان چنین قضاوت کرد که در آن زمان از قدرت و نفوذ امامان ، چه فرزندان محمد بن اسماعیل و چه اولاد موسی کاظم کاسته شده‌بود . با اینهمه مقدر چنین بود که هم اولاد علی (یا کسانی که خود را از ذریهٔ علی می‌شمردند) و هم اصل امامت در حوادث سالهای آخر قرن نهم نقش مؤثری برعهده گیرند .

رابطهٔ عقاید شیعه با عقیدهٔ مزدکیان و ملاحدهٔ غیر مسلمان

انتقال خلافت از امویان به بنی‌عباس هیچیك از تضادها و اختلافاتی را که پیکر خلافت را درهم می‌درید ، نتوانست از میان بردارد . خصومت فاتحان عرب و ملل مغلوب از شدت و حدّت خود نکاست . مردم‌خراسان که خلفای نخستین عباسی آنانرا «تکیه‌گاه سریر خلافت»[2] می‌دانستند ، پیاپی دست بجنبش زدند . وضع کارها در دیگر نواحی تسخیرشده نیز تعریفی نداشت . الحادهای گوناگون در «چهار دیواری اسلام» تنها شکل نبرد عقیدتی (ایده‌ئولوژیك) ملل ایرانی با قوم فاتح نبود و در شورشهای بزرگ قرن هشتم و نهم الحادهای مختلف زردشتی مانند تعالیم مزدك تأثیر فراوان داشت[3] .

در کتاب سیاستنامه ، آنجا که سخن از بیرون آمدن سنباد گبر[4] برمسلمانان می‌رود ، عبارات جالبی هست که گویا سنباد به مردم خراسان گفته‌بود ابومسلم را نکشتند بلکه «او نام مهین‌خدای تعالی بخواند و کبوتری‌گشت سپید وبپرید واکنون درحصاری است از مس کرده، و با مهدی[5] و مزدك نشسته است وهرسه بیرون می‌آیند و مقدم ابومسلم بود و مزدك وزیرش» مؤلف مذکور بعد اضافه می کند «چون رافضیان (یعنی شیعیان) نام مهدی بشنیدند و مزدکیان نام مزدك ، جمعی بسیار گردآمدند

1- W. Ivanow, Founder ..., P . 146 et seoh ; Rise ..., P . 35 , 232-274, texts , P . 74-80 , Ismailis and Qarmatians , P . 54 , 64 , 73

2- G. H. Sadighi , Mouvements ..., P . 48

3- G. H . Sadighi ; Mouvements ..., P . 111,13 , 132-140 , 155-162

۴– به عقیدهٔ صادقی (Mouvements..., P . 132) شکل درست این‌کلمه سنپاذ است یعنی کسیکه در پناه خدای سن «؟» قرار دارد .

۵– اعتقاد به مهدی در نیمهٔ نخستین قرن هشتم بوجودآمد (رجوع شود به W . Ivanow , Rise ..., P . 103

و کار او بزرگ شد»[۱] .

روایتهای سیاستنامه دربارهٔ سنباد[۲] هرچند افسانه‌آمیز و خیالی است ، با اینهمه ظاهراً یکی از صفات و مختصات قیامهای قرن هشتم و نهم را روشن می کند و آن اینکه در جنبشهای ایده‌ئولوژیك کسانی مانند به‌آفرید ، سنباد گبر ، استاذسیس ، بابك و مقنّع ، الحاد مزدکیان را با اصول عقاید شیعه درآمیخته بوده‌اند .

در الحادهای ملی خرم‌دینان ، سپیدجامگان و غیره تعالیم مزدك و برنامهٔ او دربارهٔ اشتراك اموال ، با عقاید اسلامی و قائل شدن جنبهٔ خدائی برای ابومسلم[۳] و اعتقادات دیگر محلی درهم ریخته است .

تأثیر اصل امامت درجنبشهای قرمطیان وتأسیس دولت فاطمیان و ابوسعیدیان

در نیمهٔ دوم قرن نهم دستگاه خلافت عباسی با بحران شدیدی روبرو بود . اگر پیش از آن عجمها (یعنی ایرانیان و دیگر ملل مغلوب عرب) در متصرفات خلفا ، و بدویان شبه جزیرهٔ عربستان بر دولت می‌شوریدند ، اکنون ضربت مستقیماً به قلب خلافت وارد می‌آمد . در سال ۸۶۸ در خود بین‌النهرین شورشی درگرفت که در تاریخ بنام «جنگهای زنج» ثبت شده است. هزاران بردهٔ زنگی که به‌کار پاك کردن شوره زارها گمارده شده بودند ، بپا خاستند[۴] و روستائیان محروم از زمین که به‌گفتهٔ ابویوسف بیرحمانه استثمار می‌شدند، برآنان پیوستند . قیام در زیر شعارهای شیعی برپا شد و یکی از فرزندان علی پیشوائی آنانرا بر عهده داشت . خلفای بنی - عباس پس ازپانزده سال (درسال ۸۸۳) توانستندآتش فتنه را فرونشانند[۵] ، ولی این پیروزی عباسیان پیروزی نهائی نبود .

طبری روایت می کند که در سال ۸۶۸ جمعی از قرمطیان در شورش زنگیان دست داشتند[۶] . در سال ۸۹۰ در شهر واسط شورش قرمطیان آغاز شد[۷] .

۱ـ سیاستنامه ، صفحهٔ ۲۰۵ - ۲۰۶ .   ۲ـ همانجا ، صفحهٔ ۲۹۶ - ۲۹۷ (و ملاحظات ب . ن . زاخودر) .

۳ـ آ . یو . یاکوبوفسکی ، قیام مقنّع ... ، صفحهٔ ۴۵ ـ ۴۶

4- Mez, P. 166   5- El, Zang   6- El, Karmaten

۷ـ وجه اشتقاق کلمهٔ قرمطه تاکنون بدرستی معلوم نشده(رجوع شود به El, Karmaten) به عقیدهٔ و . آ . ایوانف (Rise..., P. 69) این اصطلاح از کلمهٔ قرمیس آمده که در لغت بین‌النهرین جنوبی به معنی برزگر و کشاورز است . مقایسه شود با تفسیر ب . ن. زاخودر (سیاستنامه ، صفحهٔ ۳۴۰ ،تعلیقات ۳۷۳) .

برای اینکه بدانیم این شورشها برای دستگاه خلافت چه دردسرهائی ایجاد کرد ، کافی است گفته شود که پس از برانداختن نهائی قرمطیان در خود بین‌النهرین (سال ۹۰۶) ، خزانهٔ عباسیان بکلی تهی شده‌بود[1] . در این جنبش و شورش و بخصوص در تأسیس دولت فاطمیان و ابوسعیدیان که بعد از آن رخ داد ، اعتقاد به اصل امامت نقش اساسی بر عهده داشت . شورشیان می‌خواستند خود را از وضع سخت و ناگواری که داشتند برهانند و « درشرایط آن زمان رهائی تنها از راه دین میسربود»[2] در میان روستائیان واسط و بحرین و عمان که از زمین محروم و با فقرو تنگدستی دست بگریبان بودند و در میان قبایل کوچ‌نشین که از عدم تساوی عمیق طبقاتی رنج می‌بردند ، اخبار و احادیث بیشماری دربارهٔ قرب «روز جزا» و ظهور مهدی و غیره انتشار یافت .

چنان بنظر می‌رسد که یگانه مآخذ کتبی که قسمتی از این اخبار را به همان صورت اصلی ضبط کرده‌اند ، تألیفات منصورالیمن بزرگترین کارگردان نهضت قرمطیان و پسرش جعفر باشد . ما قبلاً عباراتی از کتاب « تأویل‌الزّکاة » تألیف جعفربن منصورالیمن را نقل کردیم ، که ظهور مهدی[3] قائم و «سید یوم الجزاء» را که « عهد این دنیا را پایان خواهد بخشید و باب دنیای آخرت را خواهد گشود » پیشگوئی کرده است .

در آن رساله آمده که «مهدی گشایندهٔ درهای توبه و درهای جزاست وهم اواست که باطن را پس از آنکه پنهان بوده آشکار می‌سازد (یظهرالباطن) و زمان او زمان «علم بلاعمل» خواهد بود ، زیرا که اعمال را پایان می‌دهد وشرایع را نسخ می‌کند و ظاهر والزامات ظاهری را از طریق «تأویل» که خاص خود اواست، برمی‌اندازد وکسانیکه حقیقت امر را دریابند ، چون زر ناب پاك و بیغش خواهند شد» در زمان مهدی « احکام و اعمال باطل خواهد شد ، چنانکه هر آغازی را انجامی مقرر

۱- Mez , P. 122 - برای فرونشاندن شورش ۷۰۶ ملیون دینار زر مصرف شد (ابن مسکویه) . ۲- ف . انگلس ، تاریخ عیسویان نخستین ، صفحهٔ ۴۲۳ .

۳- دربارهٔ این اصطلاح به قسمت « اصل امامت و تبلیغات فاطمیان » در همین کتاب مراجعه شود .

است»[۱] .

کتاب الرشد و الهدایة[۲] تألیف منصورالیمن نیز که بلاشك پیش از نشستن فاطمیان بر سریر سلطنت ، یعنی در خلال سالهای ۸۸۰ و ۹۰۰ نوشته شده ، پر از بشارت ظهورقائم و مهدی موعود است. دراین کتاب ظهور «ناطق هفتم» با فرا رسیدن روز جزا ارتباط مستقیم دارد . مؤلف بر اساس سُوَر قرآن و اسرار اعداد و رموز حروف اثبات می کند که «ناطق هفتم» که کسی جز مهدی منتظر نیست ، از«اهل بیت رسول‌الله» برخواهد خاست و «چنانکه موسی از آمدن مسیح خبرداده ، همچنان محمد ظهور مهدی‌را پیشگوئی کرده است » مهدی ناطق هفتم خواهد بود ، اما شریعت جدیدی نخواهد آورد ، زیرا وی با شکوه و جلال تمام در روز جزا ظهور خواهد کرد و بر زندگان و مردگان داوری خواهد نمود .

اخبار دیگری نظیراین خبر که با خواسته‌های سلسلهٔ فاطمیان سازگار است ، در کتاب شرح‌الاخبار تألیف قاضی نعمان از کارداران فاطمی ، که در فاصلهٔ سالهای ۹۶۱ و ۹۷۱ نوشته شده ، بجا مانده است[۳] .

از اینکه مؤلف چگونه این اخبار را با مقاصد فاطمیان تطبیق داده است ، بعداً سخن خواهیم راند و عجالةً یك حدیث قدیمی بسیار جالب را که در کتاب قاضی نعمان آمده ، رسیدگی می کنیم .

۱ــ Goldzieher, Streitschrift ..., S.24 ـ راجع به‌منصورالیمن وپسراو رجوع شود به (indexs) 332 ، 328 ، 325 ،W. Ivanow، Rise... ، P. 324 — و.آ. ایوانف (همانجا ، صفحهٔ ۱۸) معتقد است که جعفر بن منصور یکی ازکتابهای خود را درحدود سال ۹۹۰ نوشته و خود منصور در حدود سال ۸۸۰ مرد سالدیده‌ای بوده و بنابراین جعفر نوهٔ منصوربوده است . در اینجا سوء تفاهمی رخ داده ، زیرا کتاب تأویل‌الزکاة بلاشك در قرن نهم و پیش از تأسیس سلسلهٔ فاطمی نوشته شده پس یا این کتاب از تألیفات منصور بوده و یا جعفر کتابی راکه ایوانف می‌گوید نه در سال ۹۹۰ بلکه خیلی پیش ازآن تألیف کرده و به هرحال او چنانکه در مآخذ آمده پسر منصور بوده است .

2 - W. Ivanow, Studies ..., P . 46 , 51—83 (ترجمه) ; «Collectanea» , vol . 1 («The Ismaili Society's Series» , Series A, No. 2 , Bombay-leiden, , 1948) , P . 185—215 (Text)

3 - W . Ivanow , Rise .., p . 95--127 ; texts , P . 1—35 .

این خبر به چند صورت روایت شده است :

۱ـ قال المهدی اجلی الجبهة اقنی الانف یملأ الارض قسطاً و عدلاً کماملُئتْ جوراً و ظلماً[1] .

۲ـ و لولم یبق من الدنیا الّایوم واحد لولاه الله تعالی رجلاً منّا یملأها عدلاً کما ملئت جوراً[2] .

۳ـ قال المهدی من نسل فاطمة سیّدة نساء العالمین طالت الایام امقصرت یخرج فیملأ الارض قسطاً وعدلاً کماملئت جوراً و ظلماً و یطیب العیش فی‌زمانه و یصیح صایح بلعنة بنی امیة وشیعتهم[3] ...

در یکی از این اخبار ، چنانکه می‌بینیم ، به خلفای بنی‌امیه اشاره شده و بنابراین ظاهراً این قبیل پیشگوئیها در نیمهٔ اول قرن هشتم در میان مردم شایع بوده است .

اگر در تألیفات منصور الیمن و پسرش جعفر بشارات ظهور تا حدی ابهام آمیز است ، یعنی در آنها بخصوص به قرب روز جزا و نسخ شریعت اشاره رفته ، لیکن دراخباری که آوردیم مطلبی گنجانده‌شده که به اصطلاح امروز بایدآنرا مطالبهٔ عدالت اجتماعی‌بنامیم . این امر که خبرهای مذکور در رسالهٔ قاضی‌نعمان وارد شده ، به ما امکان می‌دهد که تصور کنیم این خبرها در عهد شورشهای قرمطیان و مبارزات قدرت طلبی گروههائی که بعدها در رأس دولت فاطمی قرار گرفتند ، بصورت شعار رایج بوده است .

در پایان قرن نهم گروه ماجراجویان سیاسی بر آن شدند که از اوضاع و احوالی که در دستگاه خلافت عباسی پدید آمده بود ، بهره برداری نمایند . در آن زمان قدرت خلیفه بواسطهٔ شورش زنگیان و قرمطیان رو بضعف نهاده بود . روستائیان و قبایل کوچ نشین عرب بدوی و آرامیان در انتظار ظهور مهدی نشسته و چشم امید به اولاد علی دوخته بودند . فرصت برای در دست گرفتن قدرت بسیار مناسب بود . پس داعیان یك مرکز تشیع که در سالهای دهۀ نهم قرن نهم محرمانه تأسیس یافته

1- W. Ivanow , Rise ..., P. 9 .
3- Ibid ., P. 19 .
3- Ibid ., P. 23.

بود ، شایع کردند که اینك مهدی ظهور کرده است و شخص معینی را بدین اسم نام بردند .

آیا این « مهدی » فرزند امام محمدبن اسمعیل یا پسر میمون القداح بوده و این که مرکز تشیع درچه تاریخی تشکیل شده و آیا این مرکز باکیش دیگری رابطهٔ مستمر و دائمی داشته یانه ؟

اینها مسائلی است که فعلاً بهیچوجه نمی‌توان روشن کرد[1] . با اینهمه ما اکنون در سایهٔ تألیفات و . آ. ایوانف که به استناد نوشته‌های کسانی که شاهد یا دخیل درشورش بوده‌اند فراهم آمده ، از عملیات « ستاد » مهدی معلوماتی در دست داریم[2].

بر حسب اطلاعاتی که این منابع می‌دهند ، عمّال مهدی تقریباً در تمام نواحی قلمرو خلافت به نام او دعوت می کردند . آنان در همه جا با سران شورشی قرمطیان تماس گرفته و با مهارت و زبردستی اعمال قرمطیان را رهبری می کردند . خلفای عباسی بشدت با قرمطیان در مبارزه بودند و همهٔ تدابیر خود را برای دستگیری مهدی که در لباس بازرگانان آهسته و پیوسته به سوی مغرب در حرکت بود ، بکار انداختند .

رؤسای قرمطیان ظاهراً بخوبی می‌دانستند که « ستاد » مهدی تنها قصدش این است که از فتوحات آنان بهره‌مند شده و قدرت را در دست گیرد . هنگامیکه مهدی از موفقیت خود در سوریه و عربستان مأیوس شد ، به شورشیان خیانت کرد و به مصر گریخت و سران قرمطیان در صدد دستگیری او بر آمدند . مهدی از چنگ آنان رهائی یافت و لیکن خویشان و نزدیکان او قتل‌عام شدند .

مهدی پس از یك سلسله شکستها و نامرادیها درنواحی مرکزی خلافت، عاقبت به دست قبایل بربر که در مغرب اقصی بر خلفای عباسی شوریده بودند ، بتخت نشست و در ۱۵ ژانویه سال ۹۱۰ در رَقّدّ تاجگذاری کرد و سلسلهٔ فاطمیان را بنیاد نهاد . شورش روستائیان در بین‌النهرین بشدت سرکوبی شد ، اما عباسیان نتوانستند قبایل کوچ نشین را که به سمت جنوب عقب نشسته و دربحرین دولتی به نام قرامطه

۱ـ و . آ . ایوانف در دوکتاب خود (Rise و Founder) سعی کرده است پاسخ این پرسشها را بدهد.

۲ـ به سیرة جعفر الحاجب ، افتتاح الدعوی وغیره مراجعه شود (W . Ivanow , Rise ..., P. 184–224 , 224–232 ; texts , P. 40--47) .

تشکیل داده بودند ، برانداز‌ند .

از آغاز قرن دهم ، پس‌از تأسیس دولت فاطمی و قرمطیان بحرین ، ملاحده به « قرمطیان بمعنی اخص » و اسماعیلیان منشعب شدند . این تجزیه و انشعاب نسبی بود و بخصوص درغرب خلافت صورت‌گرفت[۱] .قرمطیان بحرین تا روزیکه دولت آنها برافتاد فاطمیان را به امامت نشناختند . ظاهراً اختلاف فاطمیان و قرمطیان از لحاظ دینی ناشی از آن بود که قرمطیان به « امامت موروثی و بلاانقطاع » قائل نبودند[۲] . قرمطیان «ظهور مهدی» را که فاطمیان اعلام‌کرده بودند، دروغ می‌دانستند و به‌عقیدهٔ آنان «ناطق آخر» بعدها ظهور خواهدکرد وخود درانتظار ظهور اوبودند . اصول عقاید آنان از نوع عقاید « واقفه » بود ، یعنی امامت متوقف مانده است[۳] .

محمدبن احمد الازهربن طلحة‌بن نوح از علمای لغت که در بهار سال ۹۲۴ به زندان قرمطیان افتاده ، در شرح زندگانی قرمطیان بحرین می‌نویسد[۴] که آنان در آن هنگام کاملا بدوی بودند و از جائی بجائی کوچ می‌کردند .

دولت قرمطیان بحرین از بیستمین تا پنجاهمین سال قرن دهم در اوج قدرت و فعالیت خود بود . در این زمان قرمطیان به‌کاروانهای حج تاخته، مکه را فتح کردند و « حجرالاسود » را با خود بردند . در این لشکرکشیها اسیران بسیاری گرفتند و آنها را بردهٔ خویش ساختند[۵] .

قرمطیان بحرین در زمینهٔ سیاست خارجی ، در میان فاطمیان و عباسیان

۱ـ دربارهٔ استعمال اصطلاح قرمط و اسماعیلی در مآخذ قرن دهم به قسمت « نتیجه» از باب سوم همین کتاب مراجعه شود . ۲ـ مقایسه شود با :

W. Ivanow, Ismailis and Qarmatians , P . 77-85 ; Rise ..., P . 49 , 67 , 70

۳ـ جماعت واقفه یا واقفیه عقیده داشتندکه امام آخر غایب « زنده به آسمانها رفته » و باید منتظر بودکه به زمین بازگردد و دنیا را نجات دهد. پیروان این عقیده حضور دائمی « امام زمان » را در روی زمین منکر بودند .

۴ـ یاقوت ، ارشاد ، جلد ششم ، صفحهٔ ۲۹۹ ـ مقایسه شود با حمزهٔ اصفهانی (چاپ برلین) ، صفحهٔ ۱۳۰ .

۵ـ Mez , p . 158 ـ س . پ . تولستوو به استناد قول ناصر ، معتقد است که در اواسط قرن یازدهم دربحرین دولت خاصی وجود داشته‌که برده داری وبرده فروشی می‌کرده است (خوارزم قدیم ، صفحهٔ ۳۳۲ و مابعد) .

کج‌دار و مریز می کردند[1] و تا جائیکه می‌دانیم آنان در بیرون از مرزهای خود راجع به اصل «وقفه» دست به تبلیغات دامنه‌داری نزدند[2].

اما دولت فاطمی اصول سیاست خارجی خود را بر آن نهاده بود که پیوسته به سوی شرق گسترش یابد و «دین‌حق» را اشاعه دهد.

اصل امامت و تبلیغات فاطمیان

چنانکه گفتیم فاطمیان تأسیس دولت خود را با «ظهورمهدی» اعلام کردند. نخستین خلیفهٔ فاطمی نام مهدی برخود نهاد و خلیفهٔ دوم به پیروی از اخبار واحادیث خود را «قائم» نامید، یعنی کسیکه در روز جزا و قیامت کبری برخاسته است[3]. اخبار پیشین شیعه، به منظور توجیه سیادت دینی خلفای فاطمی در معرض تفسیر و تأویل قرارگرفت و به این حدیث که «مهدی جهان را باعدل پرخواهدکرد» عبارت دیگری افزودند که «ازجهان آنچه را که در زیر فرمان او درآمده از عدل پر کرده و آنچه را که باز مانده است، کسی‌که بعد از اوآید، پر خواهد کرد»[4].

بعدها فقهای فاطمی براساس اخبار و احادیث شیعه، اصل «امامت موروثی» را بوجودآوردند که به موجب آن بشر از رهبری پروردگار هرگز بی‌نیاز نخواهد بود و این رهبری با «امام زمان» است که کسی جز خلیفهٔ فاطمی نیست. «علم» و حق تأویل قرآن با خاندان رسالت یعنی سلسلهٔ فاطمی است وطاعت آنان برهرکسی واجب است.

این اصول وسیله و دستاویزی بود که خلفای فاطمی بتوانند حقانیت خود را در ادعای خلافت جهانی و مخالفت با خلفای عباسی توجیه کنند.

«ستاد» مهدی که درعهد شورش قرمطیان نقش مهمی برعهده داشت، سازمان خود را تغییر داد و به نام «دارالدعاة» در دربار خلفای فاطمی مستقر گردید[5]. این

1 — Mez, p. 304.

۲ ــ به‌استثنای مولتان (رجوع شود به باب سوم همین‌کتاب).

۳ــ W. Ivanow, Rise ... p. 99, 113; Studies ..., 46 — 60 و ابویعقوب سجستانی، صفحهٔ ۸۰ و ۸۳.

4 — W. Ivanow Rise ..., texts, p. 9.

۵ ــ دربارهٔ سازمان تبلیغاتی فاطمیان رجوع شود به: W. Ivanow, The organisation of the Fatimid Propaganda (JBBRAS, v. 15,1939, p. 1—55)

سازمان تجارب حاصله از شورشهایی را که در تحت شعارهای تشیع برپا شده بود، در مبارزه با خلفای عباسی و دست نشاندگان رسمی و اسمی آنان بکار می‌بست. سرتاسر قلمرو خلافت ودولتهای وابسته به خلافت را شبکه‌ای از عمّال سرّی فاطمیان که «داعی» و «حجت» نامیده می‌شدند، احاطه نموده و مردم را به اطاعت «امام زمان» دعوت می‌کرد.

پیشرفت موفقیت آمیز دعوت فاطمیان در بسیاری از کشورها، به عقیدهٔ ح. همدانی [1] بیش از آنکه مرهون سازمان عالی شبکهٔ دعاة باشد، نتیجهٔ ناخرسندی مردم از دستگاه خلافت عباسی بود. دعوت به اطاعت «امام عدل» در میان طبقات مختلفهٔ مردم، بخصوص در نواحی دور از مصر که کسی از چهرهٔ واقعی فاطمیان آگاهی‌نداشت، با حسن استقبال مواجه شد.

فاطمیان سرزمین خراسان را که «پرآشوب‌ترین» ناحیهٔ خلافت عباسی بود، یکی از مراکز عمدهٔ تبلیغات خود قرار دادند و بیهوده نیست که در روزگار نهضت ابومسلم چنین حدیثی بوجود آمد:

خراسان کنانةالله، اذا غضب علی‌قوم رماهم بها[2].

روایات و اقوال مختلفه دربارهٔ انتظار ظهور منجی وعقاید شیعیان و مزدکیان در میان مردم این ایالت که از آغاز قرن دهم در تحت انقیاد دولت سامانی قرار داشتند، شایع گردیده بود. خراسانیان از مزدك و ابومسلم و مقنّع به احترام نام می‌بردند و یاد آنانرا گرامی می‌داشتند. روستائیان در قرن نهم و دهم برای نجات خود از اسیری و بندگی در مبارزه بودند و دهقانان که در زیر فشار کارداران دستگاه خلافت قرارگرفته بودند، حق داشتند که از اوضاع ناراضی باشند. تبلیغات داعیان فاطمی در خراسان و ماوراءالنهر از آن لحاظ هم زمینهٔ مساعد برای خود یافت که لفّاظی‌هائی که شیعیان بکار می‌بردند، به گوش مزدکیان جدید و خرّم دینان و دیگر

1 — H. Hamdani, The history of the ismaili Da, wat (JRAS, 1932. Jan.), p. 126.

2 — E-Herzfeld, Khorasan. Denkmalsgeographische Studien Zur Kulturgeschichte des islam in Iran («Der Islam», B.XI, 1921,S-107 — ترجمه حدیث این‌است: خراسان ترکش خداست و به هرگروهی که خشم‌گیرد ازآن ترکش تیر می‌اندازد.

ملحدان آشنا بود[۱].

☆☆☆

ف . انگلس خاطرنشان کرده که شکل مبارزات تاریخی را در اکثر موارد ، شعور سیاسی و عقیدتی (ایده‌ئولوژیك) یك جمعیت وبخصوص اندیشه‌های مذهبی و تکامل آنها در سیستم عقاید دینی ، تعیین می‌کنند[۲] .

ما نقشی را که اصل امامت در مبارزات سیاسی داشت و بعدها بصورت یکی از اصول عقاید دینی دولت فاطمی درآمد ، مطالعه کردیم . همچنان همانندی و پیوستگی اندیشه‌های مربوط به ظهور امام عادل مهدی را باعقاید وتعالیم مختلفهٔ ملل غیرمسلمان ، که در عهد قیام ابومسلم و مقنّع و دیگران در خراسان و نواحی هم‌مرز آن شیوع داشت ، شرح دادیم. خصوصیات تعالیم فاطمیان دربارهٔ امامت (بخصوص منشاءِ تاریخی و قدیمی آن دربارهٔ ظهور منجی موعود) و همچنین کیفیت انواع‌الحاد محلی که از قرن هشتم تا دهم در میان مردم خراسان رواج یافته بود ، دیرزمانی راهنمای اغلب شورشهای قرمطیان و اسماعیلیان در خراسان و دیگر مناطق شرقی بود و چنانکه بعداً خواهیم دید، آنها را با اعمال و مقاصد داعیان فاطمی پیوند داد.

۱ ــ یکی از مهمترین مراحل فعالیت داعیان فاطمی در دولت سامانی، شورشی بودکه به دست محمد نخشبی برپا شد [رجوع شود به زاخودر ، محمد نخشبی (« نوشته‌های علمی دانشگاه دولتی مسکو» ، ۱۹۴۰ ، شمارهٔ ۴) ، صفحهٔ ۱۱۷ ومابعد] .

۲ ــ ك . مارکس ــ ف . انگلس ، نامه‌های برگزیده ، ۱۹۴۷ ، صفحهٔ ۴۲۲ .

باب سوم

اسماعیلیان در عهد ناصرخسرو

۱ـ کشاکش پادشاهان غزنوی با اسماعیلیان و قرمطیان ۲ـ اسماعیلیان شیراز ۳ـ قرمطیان و اسماعیلیان در نیمهٔ دوم قرن یازدهم ۴ـ نتیجه

کشاکش پادشاهان غزنوی با اسماعیلیان و قرمطیان

پادشاهان غزنوی در چهل سال دوران سلطنت خود، پیوسته و با شدت هرچه تمامتر با انواع مختلفهٔ الحاد، که شکل ایدئولوژیك ناخرسندی از فرمانروائی آنان بود، مبارزه کردند. مخصوصاً زد و خورد امرای دولت سلطان‌محمود با قرمطیان و اسماعیلیان که در زمان او بواسطهٔ ارتباط باخلفای فاطمی، یعنی دشمنان سرسخت خلافت عباسی، خطرناکتر شده بودند، شدت بیشتری داشت. اسنادی که از تاریخ شورشهای قرمطیان و اسماعیلیان در عهد سلاطین غزنوی گرد آورده‌ایم، به ما فرصت می‌دهد که بعضی مراحل و دقایق دردناك این مبارزه را شرح دهیم.

برانداختن سلطان محمود قرمطیان را در مولتان

قدر مسلم این‌است که کیش قرمطی از بحرین به مولتان منتقل شده است. دلایل زیر این نظریه را اثبات می کنند. به روایت بیرونی تقریباً صد سال پیش از «روزگار او» جیلم‌بن شیبان، متغلب قرمطیان شهرمولتان را تسخیر کرد و بت معروف مولتانیان را بشکست و کاهنان معبد را قتل‌عام کرد[1]. اگر کتاب ماللهند در سال ۱۰۳۰ (۴۲۱ هجری) نوشته شده باشد، طبعاً وقایعی که بیرونی ذکر می کند باید در حدود سال ۹۳۰ (۳۱۸ هجری) اتفاق افتاده باشد.

۱ـ البیرونی، ماللهند، متن، صفحهٔ ۵۶، ترجمه، صفحهٔ ۱۱۶ ـ ۱۱۷ ـ مقایسه شود با El, Multan که بدون اشاره به مأخذ ذکرکرده‌که مولتان را عبدالله رئیس‌قرمطیان تسخیر کرد.

درجلد پنجم کتاب عیون الأخبار تألیف سیدنا ادریس سند گرانبهائی بازمانده و آن نامه‌ایست که المعزّ خلیفهٔ فاطمی به حلیم بن شیبان حکمران مولتان نوشته است[۱]. این نامه ممکن نیست پیش از پنجاهمین سالهای قرن دهم نوشته شده باشد ، زیرا می‌دانیم که المعزّ در سال ۹۵۳ به سریر خلافت نشسته است. شکی نیست که «جیلم متغلّب» بیرونی و « حلیم » سیدنا ادریس همان یکنفر بوده و ممکن است کاتبان و نساخان در استنساخ این نامها (جیلم یا جلم) را با (حلیم)[۲] خلط کرده باشند. خلیفهٔ فاطمی در نامهٔ خود سعی کرده به هرنحوی است قرمطیان را به اصل « امامت بلاانقطاع » و صحت پیوند خود به امام محمدبن اسماعیل قانع کند و به عبارت دیگر قرمطیان هند را به اطاعت مصر درآورد. ازاین نامه پیداست که قرمطیان مولتان ، محمدبن اسماعیل را « آخرین‌امام » می‌دانستند یعنی درعقیدهٔ جماعت «واقفه» بودند[۳].

اگر چه حلیم قرمطی در پاسخ نامهٔ المعزّ پرسشهائی دربارهٔ امامت کرده ، با اینهمه ظاهراً مولتان به اطاعت مصر گردن ننهاده و عقیدهٔ «امامت مستمر و بلا انقطاع» در هند پیشرفت نکرده است.

و نیز نامه‌ای از مُقطانا که یکی از سران دروز بوده ، بدست ما رسیده که در سال ۴۲۵ هجری (۱۰۳۳,۳٤) به قرمطیان مولتان نوشته شده است[۴]. در این نامه مقطانا مولتانیان را به قبول مقام الهی الحاکم خلیفهٔ فاطمی که در کیش دروزها به الوهیّت شناخته شده است ، دعوت می‌کند. جزئیات نامه و اینکه نامهٔ مزبور با نامه‌ای که مقطانا به قرمطیان لحسا فرستاده دریك زمان نوشته شده‌است ، ما را وادار می‌کند که تصور نمائیم در سال ۴۲۵ هجری نیز قرمطیان هند مانند پیش هنوز به به اطاعت خلفای فاطمی سرنیاورده بودند.

اگر اکنون این حقیقت را که قرمطیان در حدود سال ۹۳۰ در مولتان پدید آمده‌اند ، با وقایعی که در آن تاریخ در بحرین گذشته بسنجیم ، فرض سابق ما

۱ـ متن و ترجمهٔ نامه و تعلیقات ایوانف را به آن، در کتاب : Ismailis and Qarmatians, P. 74 - 75 ملاحظه کنید.

۲ـ مسعودی نام حکمران مولتان را بصورت « جیلم » ضبط کرده است (مراجعه شود به محمد ناظم ، صفحهٔ ۱۰۲) .

۳ـ به صفحهٔ ۸۵ همین کتاب رجوع شود .

4— S. de Sacy, Exposé de la religion des Druzes, Paris, 1838, vol. I,p. CCCCXCI. — II ; vol. II ; p. 541 — 543.

براینکه قرمطیان از بحرین به هند رفته‌اند ، تأیید می‌شود . سالهای ۳۰ – ۵۰ قرن دهم ، دوران بزرگترین فعالیتهای قرمطیان بحرین و توسعه‌طلبی آنان بوده که به عقیدهٔ آ . مز فتوحات اعراب را در قرن هفتم و هشتم بخاطر می‌آورد[۱]. قرمطیان بحرین درسال ۹۲۹ «حجرالاسود»را ازمکه ربودند و در دهسالهٔ بعد از آن راه رفت و آمد تمام دنیا را برمکه بستند و در آن مدت پیوسته ، هم عباسیان و هم فاطمیان را در معرض تهدید و مخاطره قرار دادند . ظاهراً در حدود سال ۹۳۰ یك سفر دریائی از بحرین به مصب رود هند انجام شده و در نتیجهٔ آن مولتان به تصرف حلیم بن شیبان درآمده‌است . اعراب پیش از آن هم در سالهای ۶۳۷ و۷۶, ۷۷۵ به چنین جهانگردی هائی دست زده بودند[۲].

☆☆☆

اولین لشکرکشی سلطان محمود به مولتان در سال ۳۹۶ هجری (۱۰۰۵,۰۶) اتفاق افتاد . قتل و غارت محمود درسفرهای خود به هند ، برهمه‌کس معلوم است[۳]. سپاهیان عظیم محمود به بهانهٔ نشر اسلام و جهاد با « کفار » به ثروتمندترین ایالات شمال غربی هند تاخته همه جا کشت و کشتار براه انداختند و آنچه راکه در سر راه خود یافتند سوختند و به یغما بردند . صدها قلاده فیل جنگی و زر و گوهر فراوان که تاریخ نویسان شرق مقدار آنرا به ارقام نجومی می‌رسانند و ده‌ها هزار بنده و غلام به غزنه فرستادند . این غنایم به خزانه رفت و صرف انعام و پاداش مقربان محمود و اعیان و اشراف دیگر و حقوق و مواجب غلامان و قاضیان وساختن کاخهای پرشکوه و مساجد عظیم گردید .

مولتان برای محمود لقمهٔ چربی بود . بیرونی دربارهٔ ثروت این شهر گوید « یکی از بتهای معروف (هند) بت مُلتان بودکه به‌نام مهر برپا شده و بدین مناسبت « آدیتیا » نام داشت . این بت را از چوب تراشیده و روی آن چرم سرخ کشیده و

1 _ Mez , p . 304 _ 305 .

2 _ Levy , vol.I, p .II ; vol . II , p . 280-281

۳ـ و . و . بارتولد ، ترکستان ... ، جلد دوم ، صفحهٔ ۳۰۲ – ۳۰۳ و ب . غ . غفوراوف ، تاریخ ملت تاجیك، صفحهٔ ۲۴۶ـ۲۵۰ .

بجای چشمان او دو یاقوت سرخ نهاده بودند ... هنگامیکه **محمدبن القاسم بن المنبّه**[1] مولتان را فتح کرد، پرسید که این شهر از کجا چنین رونق و شکوه یافته وچگونه این همه ثروت و سامان در آن گردآمده و چون دانست که علت آن وجود همان بت بوده که از همه جا به زیارت آن می‌آیند، پس بهتر آن دید که بت را در جای خود بازگذارد، ولیکن برای استهزاء پاره گوشتی به گردن آن آویخت»[2].

گنجینهٔ معبد مولتان، ظاهراً پس‌از تصرف شهربدست قرمطیان نیز باقی بود. اما تنها هوس بدست آوردن غنایم، **سلطان‌محمود** را به این لشکرکشی وا نداشت. **ابن‌الاثیر** گوید :

« و علت آن (یعنی فتح مولتان) این بود که به وی خبر دادند **ابوالفتوح** حکمران آنجا اعتقادش فاسد شده (حبث اعتقاده) و نسبت الحاد به او دادند و گفتند که ملت خود را به کیش‌خویش خوانده و ملت دعوت اورا اجابت‌کرده است. پس **یمین‌الدوله** برآن شد که بقصد جهاد بر وی بتازد و او را از دینی که پذیرفته است منصرف گرداند»[3].

در این مورد جهاد با « کفار » بهانه و دستاویزی ساده نبود. رواج مذهب قرمطیان در مولتان، برای **محمود** که قصد داشت تاخت و تاز و غارتگریهای خود را تا اعماق هند بکشاند، خطر حقیقی بزرگی شمرده می‌شد و بیم آن می‌رفت که ارتباط او باهند قطع گردد.

دربارهٔ لشکرکشیهای **سلطان محمود** به مولتان اطلاعات زیادی در کتابها هست. **گردیزی** گوید :

« **امیرمحمود** . . . از غزنین قصد ملتان کرد و اندیشه‌کرد چون به راه راست

۱ـ مولتان را ابن‌المنّبه پسرعموی حجاج معروف در سال ۷۱۱ فتح کرد و درهمان موقع سکنهٔ آنجا به اسلام گرویدند (البیرونی ، ماللهند (ترجمه) ، جلدیکم، صفحهٔ ۲۱؛ مقایسه شود با مولر، تاریخ‌اسلام ، جلد دوم ، سنت پطرزبورگ ، ۱۸۹۵ ، صفحهٔ ۸۸-۸۹

۲ـ البیرونی ، ماللهند ، متن ، صفحهٔ ۵۶ ؛ ترجمه ، جلد یکم ، صفحهٔ ۱۱۶ .

۳ـ ابن الاثیر ، جلد نهم ، صفحهٔ ۱۳۱ ـ ما به گفتهٔ ابن الاثیر قناعت می‌کنیم ، زیرا وی متن صحیح روایت عتبی را نقل‌کرده است (عتبی ـ منینی ، جلد دوم ، صفحهٔ ۷۲ دیده شود) نظیر این روایت را که ظاهراً باز مستند به متن عتبی است، میرخواند هم‌آورده (جلد چهارم ، صفحهٔ ۳۵) .

رود ، مبادا داودبن‌نصر را که امیر ملتان بود ، خبر باشد و حزم آن بگیرد به راه مخالف رفت . و انندپال بن اجیپال براه بود و امیرمحمود را راه نداد . پس امیرمحمود رحمةالله ، دست لشکر مطلق کرد تا در ولایت انندپال افتادند و همی گرفتند و کشتند و غارت کردند و انندپال بگریخت و اندر کوههای کشمیر رفت و امیرمحمود به راه هندوستان به مُلتان رسید و هفت روز آن شهر را حصار کرد تا مردمان اندر میان آمدند و صلح کردند که هرسال بیست بار هزار هزار درم بدهند از ولایت ملتان ، و براین قرار افتاد و امیرمحمود بازگشت و این اندر سنهٔ ۳۹۶ بود»[1] .

روایت عتبی[2] در کلیات با روایت گردیزی مطابق است ، ولی وی در جزئیات مطلب تفصیل بیشتری می‌دهد . عتبی گوید که لشکرکشی دربهار سال ۳۹۶ وبه‌عبارهٔ دیگر در آغاز سال ۱۰۰۶ اتفاق افتاد و لشکرکشی از کشور انندپال نه یك خدعهٔ جنگی ، بلکه بعلت فیضان بهاری رودخانهٔ هند و انشعابات فرعی آن بود[3] .

به روایت عتبی ، ابوالفتوح[4] حکمران قرمطیان مولتان ، پیش از آنکه محمود به پای دیوار شهر برسد ، گنجینه‌های خود را برگرفت و به سیلان گریخت . عتبی تصریح می‌کند که رفتار سلطان محمود با ملحدان مولتان بسیار بیرحمانه بود . عنصری در یکی از قصاید خود به روایت عتبی دربارهٔ قتل عام ملحدان ، تفصیل با آب و تابی اضافه می‌کند : محمود در روز فتح مولتان ، آنقدر از قرمطیان به‌دست خود کشت که شمشیر خون آلود بدستش چسبید و دست و شمشیر را در آب گرم نهادند تا از هم جدا گردیدند[5] .

۱ـ گردیزی، صفحهٔ ۶۷ ـ سال ۳۹۶ هجری برابر است با سال ۱۰۰۵/۰۶ مسیحی.
۲ـ عتبی ـ منینی ، جلد دوم ، صفحهٔ ۷۲ ـ ۷۶ .
۳ـ در متن سیحون آمده . شرح منینی توضیح می‌دهد که سیحون همان رود هنداست. معمولاً سیر دریا را سیحون می‌نامند ، ولی این رودخانه هرگز نمی‌توانسته در سرراه غزنه به مولتان واقع شده باشد .
۴ـ بلاشك کنیهٔ همان داودبن نصر است که گردیزی از وی نام برده . ابن‌الاثیر نیز (جلد نهم ، صفحهٔ ۱۳۱ ، مقایسه شود با صفحهٔ ۹۴ همین‌کتاب) تنها کنیهٔ این حکمران را ذکر می‌کند . ابن الاثیر و میرخواند ، هم در روایتی که‌آوردیم و هم در روایات دیگر خود دربارهٔ این لشکرکشی ، متن عتبی را تکرار می‌کنند . هر دو مؤلف که ازکتاب عتبی استفاده کرده‌اند ، ارقام هنگفت غنایم را باور نکرده و آنرا از بیست ملیون درهم (که گردیزی و عتبی ذکر کرده‌اند) به بیست هزار درهم تنزل داده‌اند .
۵ـ محمود ناظم ، صفحهٔ ۱۰۳ .

سلطان محمود جانشینی از خود در مولتان گذاشت و به خراسان بازگشت ، زیرا حکمران قراخانیان در ماوراءالنهر با استفاده از غیبت محمود و لشکریان او از خراسان ، در سال ۱۰۰۶ به سرحدات دولت غزنوی تاخته و خود غزنه را به مخاطره انداخته بود[1] . گردیزی تصریح می‌کند که محمود ناچار شد از مولتان باز گردد ، زیرا «ترکها از آب ـ یعنی آمودریا ـ گذشته بودند» .

☆☆☆

تاریخ لشکرکشی دوم محمود به‌مولتان روشن نیست ودراین باره جزاطلاعات جسته‌گریخته و ناقصی درمتون قدیمه یافت نمی‌شود[2]. قدرمسلم این‌است که این لشکر کشی ارتباط مستقیم با قرمطیان وجهاد با آنان نداشته است. برای موضوع ما اخبار راجع به لشکرکشی سوم محمود به‌مولتان اهمیت زیادی دارد . گردیزی دراین‌باره می‌نویسد :

«چون سنهٔ ٤٠١ (۱۰۱۰,۱۱) اندرآمد [محمود] از غزنین قصد ملتان کرد و آنجا رفت، وباقی‌که از ولایت ملتان مانده بود به‌تمامی بگرفت و از قرامطه‌ای که آنجا بودند، بیشتر از ایشان بگرفت و بعضی را بکشت و بعضی را دست ببرید ونکال کرد و بعضی را به قلعها باز داشت تا همه اندر آن جایها بمردند»[3] .

نه قتل عام اول محمود در سال ۱۰۰۶ و نه کشتار دوم او در سال ۱۰۱۰,۱۱ کیش قرمطی را از مولتان بر نیانداخت . چنانکه از نامهٔ مقطانا[4] پیداست ، در سال ۱۰۳۳ نه تنهاهنوز در مولتان جمع کثیری از قرمطیان وجود داشته‌اند ، بلکه الحاد

۱ـ گردیزی ، صفحهٔ ۶۸ ؛ عتبی ـ منینی، جلد دوم ، صفحهٔ ۷۶ و ما بعد؛ ابن‌الاثیر، جلد نهم ، صفحهٔ ۱۳۳ .

۲ـ گردیزی ، صفحهٔ ۶۹ ؛ ابن‌الاثیر ، جلد نهم ، صفحهٔ ۱۳۵ ـ ۱۳۶ ؛ قزوینی ، تاریخ گزیده ، صفحهٔ ۳۹۷ و نیز محمد ناظم ، صفحهٔ ۱۰۴ و El ، multan دیده شود ـ ظاهراً این لشکرکشی بر اثر طغیان والی مولتان که گردیزی نام او را شوکپال نواسهٔ شاه (یعنی شوکپال برادرزادهٔ شاه) ذکر می‌کند و محمود وی را درسال ۱۰۰۶ پیش ازبازگشت به‌خراسان به‌جانشینی خود گمارده بوده ، روی داده است . در مآخذ قدیمه آمده که «وی از اسلام برگشته بود» .

۳ ـ گردیزی ، صفحهٔ ۷۰ .

۴ـ برای ملاحظهٔ ترجمهٔ کامل این نامه رجوع شود به :

S.de Sacy, Exposé ...،vol. II, P.341 - 343

دروزیان هم در آنجا رایج بوده است. مقطانا در نامهٔ خود، **ابن‌سومر** (یا سوامی، سومان؟) **راجپال** [۱] وهمهٔ دروزهای «هند وهندوستان» را مخاطب قرار داده و از **راجپال** تقاضا می‌کند که «**داود صغیر**» را به کیش دروز درآورد وهمهٔ «گمراهان، خلافگویان، آشوبگران و فتنه‌انگیزان» را از دروزهای واقعی جدا گیرد. پیداست که «**داود صغیر**» که در نامهٔ مقطانا یاد شده همان **ابوالفتوح داودبن‌نصر** است که در سال ۱۰۰۶ ازسپاه **محمود** به سیلان [۲] گریخت. درنامهٔ مقطانا ذکرشده که **مسعود غزنوی**، **داود** را از زندان آزاد کرده است. ظاهراً **داود** هنگام سومین لشکرکشی **محمود** به مولتان در سال ۱۰۱۰/۱۱ بحبس‌افتاده بوده [۳]. چنانچه ازنامهٔ مقطانا مستفاد می‌شود ملحدان مولتان وحدت کلمه نداشته‌اند. قرمطیان که ریاست آنان با **داود** بوده، ظاهراً در جبههٔ «مخالف افراطی» قرار گرفته و به‌تعالیم جماعت واقفه کار می‌بسته‌اند و دروزها که **راجپال** برآنان ریاست داشته، بیشتر به مصر مایل بوده‌اند.

شورش و آشوب درمولتان پس ازمرگ **سلطان محمود** هم دوام داشت. **مسعود** دوبار به‌این ناحیه لشکرکشید:

یکی درسال ۴۲۵ هجری (۱۰۳۳/۳۴) [۴] و دیگری پس از جنگ دندانقان [۵]، یعنی در فاصلهٔ رمضان ۴۳۱ و جمادی‌الاول۴۳۲ (ماه مه ۱۰۴۰ و ژانویهٔ ۱۰۴۱) [۶]. غزنویان با همهٔ خشونتها وسختگیریها نتوانستند ریشهٔ قرمطیان را از هند براندازند. تاریخ نویسان از قرمطیان مولتان در سال ۱۱۷۵ و از شورش آنان به سال ۱۲۳۷ در دهلی یاد می‌کنند [۷]. به هرحال ظهور قرمطیان را در قرن دهم در مولتان، باید آغاز رواج کیش قرمطی و اسماعیلی در هند دانست.

۱ـ ظاهراً رئیس دروزهای مولتان بوده.

۲ ـ رجوع شود به‌صفحهٔ ۹۵ حاشیهٔ ۴.

۳ ـ مقایسه شود با روایت گردیزی (صفحهٔ ۹۶) دربارهٔ دستگیر کردن قرمطیان و بازداشت آنها در قلعه‌ها.

۴ ـ ابن‌الاثیر، جلد نهم، صفحهٔ ۳۰۰.

۵ ـ گردیزی، صفحهٔ ۱۰۹.

۶ ـ و. و. بارتولد، ترکستان ...، جلد دوم، صفحهٔ ۳۲۱ ـ ۳۲۲.

7 - Defrémery, Essai sur l'histoire des Ismailiens ou Batiniens de la Perse (JA, 5 ser., t. VIII, 1856),P. 321 - 322.

آ. مولر[1]، که استنادش تنها به نوشته‌های بیرونی است، اظهارات مؤلف مزبوررا دربارهٔ قرمطیان مولتان مشکوك می‌دانست وبه نظر وی انتقال مذهب قرمطی ازبحرین به این ناحیه بعید می‌آمد. مضمون نامه‌های خلیفه المعزّ و مقطانا به ما اجازه می‌دهد که با اطمینان کامل از وجود قرمطیان واقفه درمولتان وارتباط قرمطیان مولتان با بحرین و دروزها و مصر سخن بگوئیم. ما بر خلاف عقیدهٔ مولر، لشکرکشی قرمطیان بحرین را به هند هیچ بعید نمی‌دانیم وچنانکه قبلاً اشاره شد، لشکرکشی از سواحل خلیج فارس به هند پیش از قرن دهم نیز معمول بوده و وسعت دامنهٔ جنگهای قرمطیان درنیمهٔ اول قرن دهم نظر ما را تأیید می کند.

دراینجا باید توجه خوانندگان را به رفتار بیرحمانه وخشونت‌آمیز پادشاهان غزنوی نسبت به قرمطیان، انتشار یکنوع الحاد افراطی در مولتان، وجود اختلاف نظر در میان ملحدان وانشعاب «آشوبگران وفتنه انگیزان» ازمیانه‌روها جلب نمائیم. همهٔ این مطالب ما را بر آن می‌دارد که تصور کنیم جنگهای غزنویان با قرمطیان مولتان برای ریشه‌کن کردن الحاد ملی و شاید بتوان گفت روستائی در آن سرزمین بوده است.

سفارت تهارتی - اسماعیلیان خراسان

داستان آمدن تهارتی فرستادهٔ مصر به دربار سلطان‌محمود، بخصوص شایان توجه است، زیرا اطلاعاتی که مآخذ قدیمه راجع به این مطلب می‌دهند، روابط دولت غزنوی وخلافت فاطمی را روشن می کند ونیز اطلاعات گرانبهائی ازقرمطیان خراسان بدست می‌دهد.

گردیزی گوید: «و هم اندرین سال (یعنی درسال ۴۰۳ - ۱۰۱۲,۱۳) رسول

---

۱ - آ. مولر، تاریخ اسلام، جلد سوم، صفحهٔ ۶۳ - تا جائیکه می‌دانیم غیر از آ. مولر، دربارهٔ قرمطیان مولتان تنها محمد ناظم (صفحهٔ ۱۰۲ - ۱۰۴) مطالبی نوشته و اطلاعات بعضی منابع را راجع به لشکرکشی‌های محمود به این سرزمین به دقت و صحت ذکر کرده است.

عزیز مصر[1] آمد که اورا تهارتی گفتند و چون نزدیك خراسان رسید فقها و اهل علم گفتند که این رسول به دعوة عزیزمصر همی آید و بر مذهب باطنیان است. چون محمود این خبر بشنید، نیز مر آن رسول را پیش خویش نگذاشت و بفرمود تا او را به حسن بن طاهر بن مسلم العلوی سپردند و حسن، تهارتی را به دست خویش گردن بزد به شهر بُست»[2].

عتبی[3] دربارهٔ این مطلب تفصیل بیشتری می‌دهد و یك رشته اطلاعات جالب به‌گفته‌های گردیزی اضافه می‌کند. مضمون روایت عتبی[4] چنین است:

سلطان محمود روزی که عزم تسخیر هندکرد، مذهب تسنن داشت. مناظرات اهل سنت و مذاهب تشیع را مطالعه‌کرده و همیشه آماده بود که با ملحدان بستیزد. او اغلب کتب را خوانده وتمام رشته‌های الهیات و بخصوص آنچه راکه دررد فرق و مذاهب دیگر بود، از نظر گذرانده و عقایدی را که با ظاهر اسلام مخالف بود، ردکرده بود.

«و به او خبر دادندکه در میان مردم خراسان (فی‌غمار رعایا) گروهی هستند

---

۱ ـ گردیزی در اینجاخلیفهٔ فاطمی را «عزیز مصر» می‌نامد که در بادی امر اشتباه بنظر می‌رسد، زیراکه خلیفهٔ فاطمی به نام العزیز دردههٔ آخر قرن دهم (به‌گفتهٔ لنپول، صفحهٔ ۵۶، درسال ۹۹۳ و به‌گفتهٔ قزوینی، تاریخ‌گزیده، صفحهٔ ۵۱۲، درسال ۳۸۰ (۹۹۰/۹۱) وطبق El' Al' _ Aziz درسال ۹۹۶) درگذشته بود و در سال ۴۰۳ (۱۰۱۲/۱۳) خلافت فاطمی مصر با الحکیم بود (از جمله تاریخ گزیده، صفحهٔ ۳۹۸ دیده شود) اما در دیوان فرخی هم (صفحهٔ ۲۲۳ بیت ۲۰) الظاهر خلیفه فاطمی بدین نام خوانده شده است. بنظر می‌رسد که بعضی از متون قدیمه پادشاهان مصر را بدانجهت عزیز می‌خوانند که در قرآن نخست شوی زلیخا (پوطیفارتورة، قرآن، سورهٔ ۱۲، آیهٔ ۳۰، ۵۱) وبعد حضرت یوسف پس ازرسیدن به پادشاهی مصر (قرآن، سورهٔ ۱۲، آیهٔ ۷۸، ۸۸) به نام عزیزیاد شده‌اند.

۲ ـ گردیزی، صفحهٔ ۷۱.

۳ ـ عتبی ـ منینی، جلد دوم، صفحهٔ ۲۳۷ ـ ۲۵۰.

۴ ـ ترجمهٔ کامل این روایت را، بواسطهٔ طولانی بودن متن و جزئیات بی اهمیتی که مؤلف می‌دهد و بعلت سبك نگارش آن که ترجمهٔ صحیح را تقریباً غیر ممکن می سازد، نمی توان نقل کرد. برای نقل مضمون آن از تفسیر منینی و از ترجمهٔ فارسی آزادی که جربادقانی از «تاریخ الیمینی» کرده (چاپ تهران، سال ۱۲۷۲، صفحهٔ ۳۹۸ ـ ۴۰۲) استفاده نموده‌ایم.

که مذهب باطن دارند و آن مذهب ملك مصر است که از حیث ظاهر مذهب رافضی وازحیث باطن کفرمحض است» و آنان از راه تأویل متشابهات کتاب بدانجا می‌رسند که اساس دین و شریعت را براندازند .

و محمود فرمان داد که در جستجوی آنان برآیند ، و مردی را یافتند که خلیفهٔ فاطمی نزد پیروان خود و«کسانیکه دعوت او را اجابت کرده بودند» فرستاده بود . این شخص آنانرا به اسم و رسم می‌شناخت و اکثر آنانرا که در شهرهای مختلف پراکنده و از کشورهای مختلف برخاسته بودند ، شناساند و آنانرا بر در دربار آورده بدار آویختند وسنگ بر آنان زدند. سلطان محمود پیوسته چنین کسانرا سیاست می‌کرد و اگر گزارشی از آنان به وی می‌رسید ، دستگیر وسنگسارشان می‌کرد.

استاد ابوبکرمحمدبن اسحق‌بن محمشاد پیشوای پیروان ابوعبدالله بن کرّام بود . وی مقام بلندی داشت و در کار ملحدان به هوشیاری معروف ودر وجوب قلع وقمع کسانیکه از راه راست برگشته بودند، با سلطان هم رأی بود . اوگروهی از گمراهان را به سلطان شناساند . آنانرا به زنجیر کشیدند و برای عبرت دیگران سیاست کردند . این کار مقام ابوبکر را بالا برد و او حامی «بیضهٔ اسلام» گشت .

پس از چندی مردی[۱] از عراق دررسید که ادعای علویت می‌کرد و می‌گفت که از ملك مصر به رسالت نزد سلطان محمود آمده و از او نامه‌ای آورده و نیت نیك دارد . این مرد را که تهارتی نام داشت ، در نیشابور نگاه داشتند و کسی را بروی گماردند ، تا خبر او به سلطان برسد .

آنگاه تهارتی به امید اینکه بتواند خود را به دربار سلطان محمود برساند خودسرانه به هرات رفت، ولی سلطان فرمان داد که وی را به نیشابور برگردانند و با حضورشهود آزمایش کنند تا مردم همه مقصود او را از این‌رسالت بشنوند و دریابند. سلطان از بیم آنکه آمدن او باعث شایعات بی‌اساس گردد ، به وی امکان سخن گفتن در دربار نداد .

چون تهارتی را به رسوائی برگرداندند، وی را استنطاق کردند و اشیاء او را گشتند و در بار و بنه‌اش کتابهای باطنیان و در سخنانش خلافگوئیهائی برضد دین

۱ــ عتبی ابتدا نام تهارتی را نمی‌برد ولی چون بعد به‌این‌نام اشاره می‌کند پیداست که گفتگو از او است .

حنیف اسلام یافتند. استاد ابوبکر با او سخن گفت و غرض رسالتش را پرسید و در گفته‌های او تناقض دید، اما رسول همچنان زبان‌آوری و مغالطه می‌کرد، تا به خود او روشن گشت که در کار خود کامیاب نشده است. پس او را به درگاه سلطان محمود بردند و به «مجلس عمومی» که بزرگترین علمای روحانی، از سادات و قضاة و فقها، در آن گرد آمده بودند، هدایت کردند.

در آن مجلس حسن بن طاهر بن‌مسلم العلوی نیز حضور داشت. تاریخ زندگانی و سرگذشت وی چنین است: جدش از علویان و مردی بسیار ثروتمند و متنفذ در مصر بود. چون مَعَدّ ابوتمیم المعزّ[۱] به خلافت رسید، دختر او را برای پسرش عزیز به زنی خواست و او که خلیفه را از حیث نسب پائین‌تر از خود می‌دانست[۲]، درخواست خلیفه را رد کرد و او را از خود رنجانید. خلیفه جد حسن بن طاهر را زندانی کرد، «بجای تشریف دولت خرقهٔ فقر به تن او کرد» و سرانجام وی‌را بکشت. طاهر، پدر حسن به مدینه گریخت و در آنجا بمرد. خویشاوندان حسن وی را از میراث پدر محروم کردند و او ناچار در خراسان به سلطان محمود پناه برد و در سال ۳۹۳ هجری (۱۰۰۲,۰۳) بدانجا رسید. چون تهارتی به خراسان آمد، تهمتهای ناسزا به وی زد و علوی بودن او را رد و انکار کرد و پس از مجلسی که ذکرش رفت، سلطان محمود، تهارتی را به حسن بن طاهر سپرد و او «خود را مجاز دید» که سر تهارتی را از تن جدا کند[۳]. و در همان هنگام القادربالله خلیفهٔ عباسی نامه‌ای به سلطان محمود فرستاد و نوشت که به او خبر رسیده که فرستاده‌ای از فاطمیان بدانجا آمده، و از او خواست که تهارتی را بقتل برساند. خبر قتل تهارتی را به خلیفه دادند و «شمشیر دهان بدگویان را فرو بست».

این بود مضمون روایت عتبی به اختصار.

---

۱ ـ چهارمین خلیفهٔ فاطمی (۹۵۳ ـ ۹۷۵) رجوع شود به لن‌پول، صفحهٔ ۵۶.

۲ ـ عتبی دربارهٔ این واقعه سند جالبی بدست می‌دهد و آن «رقعه»ای بود پر از دشنام و ناسزا برنسب خلفای فاطمی که در سرای خلیفه بدست آمد. علت دشمنی اولاد علی با فاطمیان آن بود که این سلسله با ادعای انتساب به علویان، هم در مصر فاطمی و هم در نزد خلفای عباسی حیثیت و قدرت معنوی علویان را درهم شکستند وپس ازآنکه فاطمیان برسرکار آمدند، خلفای عباسی از همهٔ علویان بیمناك بودند که مبادا از داعیان اسماعیلی باشند.

۳ـ ظاهراً به قصد گرفتن انتقام جدش از فاطمیان، دست به این کار زده است.

حالا می‌رسیم به تعیین تاریخ سفارت تهارتی . گردیزی این واقعه را بسال ۴۰۳ هجری (۱۰۱۲/ ۱۳) نسبت می‌دهد . عتبی تاریخ آنرا ذکر نمی کند . حمدالله قزوینی[1] آمدن رسول را در جزو وقایع سال ۴۰۸ هجری(۱۰۱۷ , ۱۸) ذکرمی کند، لیکن روایت او با عبارات پیش و پس ارتباط ندارد و ظاهراً الحاقی بنظرمی‌رسد. تاریخ صحیح این واقعه را با اطلاعاتی که ابن‌تغری‌بردی وقایع نگار مصری داده ، می‌توان روشن کرد :

«در این سال (یعنی سال ۴۰۳) خواجهٔ تأویل (صاحب الترجمه) ، الحکیم ، نامه‌ای به محمودبن سبکتکین فرمانروای غزنه فرستاد واورا به اطاعت خواند و محمود (آن) نامه را، پس از آنکه درهم درید و آب دهان درآن انداخت، نزد خلیفه القادر فرستاد»[2] .

وضع بیان ابن‌تغری‌بردی بخوبی‌نشان می‌دهد که روایت اوهیچگونه ارتباطی با تاریخ‌های غزنوی نداشته و تطابق این دو روایت جداگانه و مستقل (گردیزی وابن‌تغری‌بردی) به ما اجازه می‌دهد که تاریخ‌درست رسالت‌تهارتی‌را همان سال۴۰۳ هجری بدانیم .

از بیانات عتبی پیداست که سلطان محمود شخصاً به مسائل دینی علاقه داشته و غیرت خاصی در کشتارملحدان بخرج می‌داده است . دلیل این امرمعلوم است . در نبرد شدیدی که در درون دولت غزنویان در گرفته بود ، ناخرسندی طبقات‌گوناگون مردم از طرز سیاست و عمل دولتیان ، بصورت انواع الحاد بروز می کرد . محمود نقش ریاکارانهٔ «حفظ بیضهٔ اسلام» یعنی‌اجرای ارادهٔ ارباب اسمی خودخلیفهٔ عباسی

---

۱ ــ تاریخ گزیده ، صفحهٔ ۳۹۸ ـ نوشتهٔ قزوینی براینکه تهارتی پس از آنکه به‌نام فرستادهٔ الحاکم خلیفه فاطمی نزد محمود آمد ، مردم را به «مذهب باطنیان » دعوت‌کرد و گروهی دعوت اورا پذیرفتند و آشوبی برخاست، نظر به روایت عتبی‌که این واقعه در زمان خود او اتفاق افتاده، بسیار مبالغه‌آمیز بنظر می‌رسد . ممکن است استناد قزوینی به همان متن‌گردیزی بوده، جز اینکه مقصود او را درست درنیافته است. طبق روایت‌گردیزی فقها و اهل علم‌گفتند‌که «این‌رسول به‌دعوت عزیز مصر همی آید» و نگفته‌که عملاً دست به‌دعوت زده وچنانکه از روایت عتبی معلوم می گردد، تهارتی نتوانست دعوت خود را از پیش ببرد و بطور کلی او نه بعنوان داعی بلکه به سمت رسول آمده بود .

۲ــ ابن تغری‌بردی ، صفحهٔ ۱۱۴ ، مقایسه شود با .Mez, P. 3

راکه مظهر دین و سنت بود ، بر عهده گرفت . قابل توجه است که در سال ۱۰۱۷ خلیفه القادر فرمانی بر ضد معتزله صادر نمود که بر حسب آن باید معتزله از اصول عقاید خود دست بردارند و از سنت رسول منحرف نگردند وگرنه کیفرخواهند دید، واجرای این امر را خلیفه به‌عهدهٔ محمود گذاشت[1].

ظهور باطنیان[2] درخود خراسان دو خطر بزرگ داشت . اولاً ، بنا به روایت عتبی ، « تعالیم باطنیان » در میان عامهٔ مردم انتشار می‌یافت . عبارت عتبی را که گفته (فی غمار رعایا بخراسان) باید « در میان طبقات پائین رعایای خراسان » ترجمه کرد[3]. ثانیاً این ملحدان با مصر ارتباط مستقیم داشتند . قبلاً از علل پیشرفت تبلیغات فاطمیان در خراسان سخن گفتیم . اشارهٔ عتبی به اینکه «باطنیان» خراسان مستقیماً با فاطمیان مرتبط بودند ، بلاشك صحیح است . تا آنجا که معلوم است ، اسماعیلیان در همه جا خلیفهٔ مصر را « امام زمان » می‌دانستند و در چنان ناحیهٔ دورافتاده‌ای از مصر ، طبقات پائین مردم می‌توانستند به او امیدوار باشند .

چنانکه دیدیم عتبی از شدت فوق‌العادهٔ زجر و آزار باطنیان دردولت غزنوی سخن می‌گوید . جاسوسان محمود به فرمان اوپیوسته ملحدان را درتحت نظرداشتند و «کسانی راکه از راه راست برگشته بودند» دستگیر کرده بدار می‌زدند و سنگسار می‌کردند . این کشتارها صورت دسته جمعی داشت و قاضی وعامل شکنجه وعذاب ملحدان ، مدتها مقدّم کرّامیان[4] ابوبکرمحمد بن اسحق بود . پدر ابوبکر ، « زاهد »

1 — Mez, P. 206

۲ ـ عتبی این اصطلاح دینی را بکار می‌برد که هم شامل قرمطیان است که به عقیدهٔ واقفه بودند و هم شامل اسماعیلیان که به مصر تمایل داشتند . مآخذ فارسی معاصر عتبی دراین مقام اصطلاح قرمط را به معنی عام آن استعمال می‌کنند (در این مورد در پایان همین باب به تفصیل سخن رانده‌ایم).

۳ ـ منینی در معنی کلمهٔ «غمار» گوید «الغمار من‌الناس جماعتهم ولفیفهم» یعنی گروه مردم و اراذل و اوباش باشند .

۴ ـ کرّامیه مذهبی است که درقرن نهم تا یازدهم بخصوص درخراسان وماوراءالنهر رونق و رواج زیاد داشت . بنیان‌گذار این مذهب ابوعبداله‌بن کرّام از مردم سیستان بود که سالیان دراز درنیشابور مردم را به‌کیش خود می‌خواند وبسال ۲۵۵ هجری (۸۶۸/۶۹) در همانجا بمرد (رجوع شودبه EI, Karramiya). شهرستانی (صفحهٔ ۲۰) دربارهٔ کتاب ابن کرّام که مؤلف درآن اصول عقاید خودرا طرح‌کرده است ، با لحن بسیارحقارت‌آمیزی←

اسحق بن محمشاد ، متوفی به سال ۳۳۸ هجری (۹۴, ۹۹۳) ، در دربار سبکتکین مقام و منصب رفیع داشت[۱]. اخباری که دربارهٔ خود ابوبکر[۲] بدست ما رسیده بسیار جامع و مشروح است . عتبی دو حکایت خود را به او اختصاص داده[۳] ، و نویسندهٔ شرح حال شیخ ابوسعید هم از او سخن گفته است[۴] .

قبلاً از نقشی که ابوبکرمحمدبن‌اسحق‌بن‌محمشاد در دربار سلطان‌محمود داشت، یاد کردیم. نقش وی در دربار غزنویان بسیارمهم‌بود. درسال ۱۰۰۶ سپاهیان قراخانیان به خراسان تاخته ونیشابوررا تصرف کردند و ابوبکر رابه اسیری بردند . اوتوانست از دست آنها فرار کند وچون به نیشابور که سلطان محمود بتازگی گشوده بود باز آمد، به ریاست آن شهرمنصوب شد و مردم نیشابور «چشم امید وبیمشان بدوبود» . تعقیب وقتل ملحدان ومصادرهٔ اموال آنان بحد اعلای خود رسید واینهمه سرانجام موجبات ناخرسندی مراکزقدرت را فراهم آورد وسلطان‌محمود ناچارشد ابوبکررا ازکاربرکنار

۱ ـ و. و. بارتولد ، ترکستان... ، جلددوم، صفحهٔ ۳۰۶ ـ استناد و . و . بارتولد به روایت عتبی دربارهٔ ابوبکراست (عتبی ـ منینی ، جلد دوم ، صفحهٔ ۳۰۹ـ۳۳۰).

۲ـ دربارهٔ این شخص مراجعه شود به و . و . بارتولد ، ترکستان ... ، جلد دوم ، صفحهٔ ۳۰۶ ـ ۳۰۷ .

۳ ـ مضمون یکی از آن دو حکایت را قبلاً در صفحهٔ ۹۹ ـ ۱۰۱ آوردیم وحکایت دیگر را و . و . بارتولد مورد استفاده قرار داده است .

۴ ـ اسرارالتوحید ، صفحهٔ ۸۴ و ما بعد .

← سخن می گوید. به گفتهٔ شهرستانی،ابن کرّام این کتاب را درمیان وحشیان (اغتام) غرجستان و غور و خراسان منتشر کرده‌بود . سلطان محمود غزنوی از عقاید او حمایت می‌کرد و بر سنیان و شیعیانی‌که باآن موافق نبودند آزار می‌داد . تاریخ سیستان (صفحهٔ ۳۳۹) درتأیید اظهارشهرستانی گویدکه غزنویان ازکرّامیه حمایت می کردند و سبکتکین خود بدین مذهب بود . مقدسی (صفحهٔ ۳۲۳ ، اخبار قرن دهم) از وجود کرّامیان در هرات و غرچشّار خبر می‌دهد وگویدکه آنان در فرغانه و ختّلان و جوزجان و شهرهای مرورود و سمرقند خانقاه دارند . اخبار ضعیفی هم هست‌که مذهب‌کرّامی در اورشلیم و مصر و مغرب نیز انتشار داشته (Mez, P. 285) گفته شده است‌که برای نخستین بار کرّامیان درخراسان مدرسه ساختند (Mez, P. 180 و و. و. بارتولد، تاریخ زندگانی فرهنگی ترکستان ، لنینگراد ، ۱۹۲۷، صفحهٔ ۶۰) درقرن یازدهم کانون فعالیت کرّامیان شهر نیشابور بود .

کرده و بجای او کسی دیگر را که «از خاندان نجیب و ثروتمند باشد» بگمارد[1]. رئیس جدید نیشابور که شخصی به نام قاضی‌صاعد از وی حمایت می کرد، بی‌درنگ به آزار کرّامیان برخاست. همهٔ اموال ابوبکرضبط شد واو ناچارگردیدکه ازعقاید خود عدول کند وپیروان او به زندان افتادند[2]. با اینهمه هم ابوبکرمحمدبن اسحق بن‌محمشاد و هم قاضی صاعد مسبب آزار کرّامیان که خود بعدها دچار سخط پادشاه شده‌بود، درروزگار مسعود توانستند باز به مقامات عالیه برسند[3].

راجع به‌اطلاعاتی که دربارهٔ محمدبن اسحق درضمن شرح حال شیخ ابوسعید آمده باید دقت و احتیاط بیشتری بخرج داد. از آن میان تنها این مطلب قابل اعتماد بنظر می‌رسد که محمدبن‌اسحق با اینکه ادعای زهد داشت (و حتی خرقه می‌پوشید) صوفی ابوسعیدرا چنان دشمن‌داشت وچنان برنابودی او می کوشید که گوئی‌ازقرمطیان است. نفرت محمدبن‌اسحق ازرقیب خطرناك خودکه درآنزمان با فقروزهد و ورع خود مردم را به‌سوی خود جلب کرده بود، کاملاً بجا بود. شرحی که در همین مأخذ آمده و حاکی ازآن است که محمدبن‌اسحق نتوانست ابوسعید را از میان بر دارد، نیز درست است. اما برخلاف آنچه که درآن کتاب آمده، معجزه‌ای اورا ازاین کارباز نداشت، بلکه خود محمدبن‌اسحق مورد بی‌مهری واقع شد. ابوسعید بعدها به مقامات عالیه رسید و به قول صاحب تذکره «مانند یك سلطان» زندگی می کرد.

علت اینکه کرّامیان در روزگار پادشاهان غزنوی[4] چنان قدرت و نفوذ عظیم

---

۱ ـ عتبی گوید این شخص ابوعلی حسن بن محمد سوگلی سلطان بود. این ابوعلی همان امیر حسنك می‌باشد (رجوع شود به‌صفحهٔ ۱۰۸ ـ ۱۱۰ همین‌کتاب).

۲ ـ و. و. بارتولد، ترکستان ...، جلد دوم، صفحهٔ ۳۰۶ و EI, Karramiya

۳ ـ بیهقی (چاپ تهران، ۱۳۲۴ ش.، صفحهٔ ۳۹ و ۴۹) گوید که پس از مرگ سلطان محمود این اشخاص افتخار مجالست سلطان مسعود را یافتند و محمدبن اسحق حتی از وی خلعت گرفت (مقایسه شود با ـ W. Barthold, Turkestan down to the Mongol invasion, GMS, 3, London, 1928, P. 290, note 2

و. و. بارتولد، تاریخ زندگانی فرهنگی ترکستان، صفحهٔ ۶۱.

۴ ـ عتبی گوید که مذهب کرّامی وقتی دردولت غزنویان،همچون مذهب حنفی که اساس فقه بود، مذهب اصلی شمرده می‌شد (رجوع شود به و. و. بارتولد، ترکستان ...، جلد دوم، صفحهٔ ۳۰۶)

بهم زدند ، بدرستی معلوم نشده . اطلاعاتی که از اصول عقاید این فرقه به ما رسیده بسیار ناچیز است[۱] . چنانکه قبلا گفتیم ، **محمدبن‌اسحق کرّامی** و پدرش به‌هرنحو بود اعتماد **سبکتکین** و **محمود** را به خود جلب کرده‌بودند. شاید یکی از علل این امر آن بوده که اصول عقاید کرّامیان تا حدی با عقاید قرمطیان که قرآن را به‌میل خود تأویل و در نتیجه به عقیدهٔ نسخ و ابطال شریعت می‌رسیدند، منافات داشت. گذشته از این محمود حفظ‌ارتباط با«زاهد» معروف را به‌سودخود می‌دانست و این امرحیثیت واعتبار اورا بعنوان یك سلطان متدین ،که در آن روزگاران اهمیت خاصی داشت ، درانظار مردم بالا می‌برد . حتی **شیخ‌ابوسعید** که ازمذهب تسنن‌بسیاربدوربود، بواسطهٔ اشتهار زیادش بعدها مورد عفو سلطان واقع شد[۲] .

آخرین‌سخط سلطان بر **محمدبن‌اسحق** تصادفی نبود . محمود پس از رسیدن به اوج قدرت دیگر ازکج دار و مریز کردن با روحانیان خسته شده‌بود . این بود که به‌آنان اخطار کرد که احترام علما بسته به‌آن‌است که در اطاعت سلطان باشند[۳].

اکنون دوباره به رسالت تهارتی بر می‌گردیم . تردیدی نیست که این رسالت کوششی‌بودکه **الحاکم** خلیفهٔ فاطمی‌برای ایجاد روابط دوستی‌با غزنویان‌بعمل‌آورده بود . قبلاً روایت مفصل عتبی را دربارهٔ رفتار محمود با این فرستاده نقل کردیم و گفتیم که تهارتی را به دربار راه ندادند و از محاکمه و محکومیت اودرجلسه بحث علنی واجرای حکم درحق او،یك نمایش خیابانی واقعی برضد فاطمیان برپاکردند که بازیگران نقش مهم آن با نفوذترین افراد روحانی یعنی **محمدبن اسحق کرّامی** و **حسن‌بن طاهرعلوی** بودند. نظر به‌گفتهٔ عتبی آمدن رسول مصر به خراسان ، در بغداد ایجاد ناراحتی کرد . ظاهراً **القادر** ازائتلاف فاطمیان و غزنویان نگران بود و**محمود** با فرستادن نامهٔ پاره شدهٔ **الحاکم** فاطمی و دادن خبر قتل تهارتی ارادت خاصی نسبت به خلیفه نشان داد .

دلیل این رفتارسلطان محمود معلوم است . فاطمیان دشمن بی‌امان خلفای عباسی بودند وخلفای عباسی با غزنویان روابط نزدیك داشتند . محمود با سیاست مخصوص خود

---

۱ ـ رجوع شود به El, karramiya ـ اساس این عقیده بر معنی ظاهر قرآن بود ولی عناصر تصور خدا بصورت بشر درآن راه یافته بود .

۲ ـ و. و. بارتولد ، تاریخ زندگانی فرهنگی ترکستان ، صفحهٔ ۶۲ .

۳ ـ و. و. بارتولد ، ترکستان ... ، جلد دوم ، صفحهٔ ۳۰۶ ـ ۳۰۷ .

از دستگاه خلافت عباسی که همسایهٔ دیوار بدیوار غزنویان بود، پشتیبانی می کرد و ایفای نقش مجری ارادهٔ خلفای بغداد برای او، هم از نظر لشکرکشی درزیرپرچم «غزا» به هند و هم از لحاظ سیاست داخلی کشورش، بسیار مفید بود.

اتحاد نظامی با مصر عملاً سودی به حال محمود نداشت. درسال ۴۰۳ هجری (۱۰۱۲,۱۳) محمود سرگرم تدارك لشکرکشی به هند و مطیع ساختن فرمانروایان یاغی ایالات بود. درخراسان روستائیان، که دعاة مصری درمیان آنها عقیدهٔ «امامت موروثی» را می‌پراکندند و دهقانان، که از وضع و روزگار خود ناراضی بودند، امید خود را به فاطمیان بسته بودند و پیداست که سلطان محمود به هیچکدام از این دوگروه نمی‌توانست تکیه کند.

حساب خلیفه الحاکم بر اینکه تهارتی همان نقش موفقیت آمیزی را که قبلاً نخشبی [1] دردربار سامانیان انجام داده بود، بتواند دردربار محمود ایفا نماید، درست در نیامد. ظاهر آن‌است که اوضاع در اینمدت دگرگون شده بود. همهٔ کوششهای تهارتی وحتی تظاهراوبه علویت [2] برای رسیدن به دربارسلطان، به‌شکست ورسوائی کامل او در نزد «علمای اهل سنت» منجر گردید. بطورکلی می‌توان گفت که باعث کینهٔ خاص سلطان‌محمود و اطرافیان او با فاطمیان آن بود که تبلیغات آنان در میان طبقات عامه کارگر می‌افتاد واکثریت قرمطیان با آنان در ارتباط بودند. این بغض وکینه درقصاید فرخی شاعردربار غزنوی بخوبی نمایان است:

ژنده پیلان کز در دریای سند آورده‌ای
سال دیگر بگذرانی از لب دریای نیل
«قرمطی» چندان کشی کز خون‌شان تاچند سال
چشمه‌های خون شود در بادیه ریگ مسیل
تا ز جامهٔ سوکواران بر زنان مصریان
همچو زرّ بخشش تو مست گرداند کفیل
راست پنداری همی بینم که باز آئی ز مصر
در فکنده در سرای ملحدان ویل و عویل

۱ـ ب. ن. زاخودر، محمد نخشبی.

۲ـ تظاهر به علویت رسم معمول دعاة فاطمی بود (رجوع شود به:
W. Ivanow, the organisation of the Fatimid Propaganda , P. 16)

و آن‌سگ‌ملعون که‌خوانند‌اهل‌مصر او را «عزیز»[۱]
بسته و خسته به غزنین اندر آورده ذلیل
دار او برپای کرده در میان مرغزار
گرد کرده سنگ زیر دار او چون میل میل
تا چو بر دار مخالف سنگها بیمر شود
اهل بدعت سر بتابند از مخالف قال و قیل[۲]

امیرحسنك

اطلاعاتی به ما رسیده است که فاطمیان برای بار دوم سعی کرده‌اند با سلطان محمود کنار بیایند. پیداست که شکست رسالت تهارتی خلفای مصر را مأیوس نکرده بوده است. برای آنان بسیار مهم و پر ارزش بود که فاتح بزرگ غزنوی را به سوی خود جلب کرده و برای همیشه از شر دشمنانی چون خلفای عباسی که عملاً ضعیف شده و با اینهمه خطرناك بودند و در بین آل بویهٔ ناتوان وغزنهٔ در اوج قدرت کجدار و مریز می‌کردند[۳]، رهائی یابند.

بیهقی که معاصر وخود شاهد قضیه بوده، اعدام حسن بن محمد المیکال معروف به «امیرحسنك» آخرین وزیر سلطان محمود را در ابتدای پادشاهی سلطان مسعود، چنین شرح می‌دهد[۴]. علت اعدام او این بود که امیرحسنك در سال ٤١٤ هجری (۱۰۲۳٫۲٤) با اجازهٔ سلطان محمود روانهٔ سفر حج شد[۵]. به‌گفتهٔ گردیزی «در مراجعت از حج، چون راه بادیه (یعنی بین‌النهرین) نا امن بود، از طریق شام سفر کرد[۶] و

۱ـ شاعر در اینجا یکنوع صنعت لفظی بکار برده. درسال ۱۰۲۱ الظاهر به سریرخلافت فاطمیان نشسته بود (لن پول، صفحهٔ ۵۸) دربارهٔ وجه استعمال لقب عزیز در حق خلفای فاطمی به صفحهٔ ۹۹، حاشیهٔ ۱ مراجعه شود.

۲ـ دیوان فرخی، صفحهٔ ۲۲۳.

۳ـ می‌دانیم که خلیفه القادر (۹۹۱ ـ ۱۰۳۱) با سیاست بسیار دقیق خود توانست حیثیت خلافت را موقةً حفظ کند.

۴ـ بیهقی (چاپ تهران، ۱۳۲۴ ش.)، صفحهٔ ۱۷۸ـ۱۹۷ و گردیزی، صفحهٔ ۹۶ دیده شود.

۵ـ بیهقی (چاپ تهران. ۱۳۲۴ ش.)، صفحهٔ ۲۰۹ و گردیزی، صفحهٔ ۹۶.

۶ـ تقریباً کلمه بکلمه با روایت بیهقی مطابق است.

از شام به مصر رفت و از عزیز مصر[1] خلعت گرفت » پس از این واقعه رسولی از نزد القادر خلیفهٔ عباسی به دربارسلطان محمود آمد و از وی تقاضاکرد که امیرحسنك را به جرم‌قرمطی‌بودن بدارآویزد[2]. معلوم‌شدکه خلیفه علناًاورا قرمطی‌خوانده‌است. مکاتبه در میان دو دربار آغاز گردید و چنانکه بیهقی گوید عاقبت سلطان محمود در خشم شد و گفت [3]:

«بدین خلیفهٔ خرف شده بباید نبشت که من از بهرعباسیان انگشت درکرده‌ام در همهٔ جهان، و قرمطی می‌جویم و آنچه یافته‌آید و درست گردد بردار می‌کشند ، و اگر مرا درست شدی که حسنك قرمطی است خبر به امیرالمؤمنین رسیدی که در باب وی چه رفتی . وی را من پرورده‌ام و با فرزندان و برادران من برابر است ، و اگر وی قرمطی است من هم قرمطی باشم !»

پیداست که سلطان محمود وضع حقیقی بنی‌عباس را که اربابان کاملاً اسمی بودند، بخوبی درك کرده و در هرفرصتی از اظهار چنین مطالبی درحضور درباریان نسبت به خلفا خودداری نمی‌کرده است . هرچه بود ، حسنك در مقام وزارت باقی ماند و خلعتی که خلیفهٔ فاطمی بوسیلهٔ او برای محمود ارسال داشته بود به بغداد فرستاده شد تا در آنجا بسوزند[4].

غیر از بیهقی ، ابن‌الاثیر هم در جزو وقایع سال ٤١٦ هجری (۱۰۲۵,۲۶) داستان سوزاندن خلعت را ذکر می‌کند :

«در این سال فرستادهٔ محمودبن سبکتکین نزد القادربالله آمد و او حامل خلعتی بود که الظاهرالأعزازدین‌الله‌العلوی ملك مصر (برای محمود) فرستاده‌بود و (از قول محمود) گفت که « من چاکری هستم که طاعت ترا برخود فرض می‌شمارم » و او (رسول محمود) دربارهٔ این خلعت (با قادر) سخن گفت و (قادر) آنرا به دیوان فرستاد که هرچه شاید با آن بکنند و آنرا در دروازهٔ نوبه سوزاندند و زر بسیار از

۱ـ در این هنگام خلیفهٔ مصر الظاهر بود . صفحهٔ ۹۹ حاشیهٔ ۱ دیده شود .

۲ـ بیهقی(چاپ تهران، ۱۳۲۴ ش.)، صفحهٔ ۱۸۱- ظاهراً خلیفه بوسیلهٔ جاسوسان خود از مسافرت حسنك آگاهی یافته بود .

۳ـ بیهقی (چاپ تهران ، ۱۳۲۴ ش.) ، صفحهٔ ۱۸۳ .

۴ـ همانجا ، صفحهٔ ۱۸۳ .

آن بدست آمد که برسم صدقه به فقرای قبیلهٔ بنی‌هیثم دادند[۱]».

تردیدی نیست که در اینجا ابن‌الاثیر یاد از رسولی می کند که محمود به دربار خلیفه القادر بالله فرستاد تا وزیر محبوب خود امیرحسنك را از تهمت انتساب به قرمطیان تبرئه کند.

با اینهمه سرنوشت بعدی امیرحسنك دردناك است. پس از مرگ محمود، وی از کسانی بود که در رساندن برادر مسعود به تخت سلطنت دست داشت[۲]. هنگامی که محمد خلع شد و مسعود به جای وی نشست، دشمنان امیرحسنك خواستند خرده ـ حسابها را با او تصفیه کنند[۳]. پس سفر امیرحسنك را به مصر بخاطر آورده و وی را بداشتن کیش قرمطی متهم کردند و او (پس از آنکه خلیفهٔ عباسی نامه‌ای دیگر به مسعود فرستاد[۴]) در بلخ بدار آویخته شد. شایان دقت است که امیرحسنك، گذشته از اینکه وزارت محمود را داشت، خود از خاندان قدیم و اشرافی میکالیان[۵] بود و به روایت بیهقی [۶] با استفاده از جاه و مقامی که داشت، املاك دیگر افراد سرشناس این خانواده را از دستشان بدرآورده بود. عتبی در ذکر انتصاب او به ریاست شهر نیشابور[۷] گوید که «او مردی بزرگ‌زاده بود واسلاف او در ایام آل سامان به ثروت تمام و حرمت موفور مشهور بودند»[۸]. امیرحسنك با اینکه از تخمهٔ دهقانان بود، سلطان محمود او را بخود مقرب ساخته بود. تمام منابع قدیمه به این مطلب اشاره می کنند. می‌توان پنداشت که فاطمیان بخاطر همان تبار بلند و نسب دهقانی حسنك جهد داشتند که وی را به‌سوی خود جلب نمایند.

۱ـ ابن‌الاثیر، جلد نهم، صفحهٔ ۲۴۶.

۲ـ بیهقی (چاپ تهران، ۱۳۲۴ ش.)، صفحهٔ ۱.

۳ـ همانجا

۴ـ همانجا، صفحهٔ ۶۴-۶۵.

۵ـ ب. ن. زاخودر، خراسان ...، صفحهٔ ۱۲۶-۱۲۷ و تاریخ بیهق، صفحهٔ ۱۱۷ و بیهقی (چاپ تهران، ۱۳۲۴ ش.)، صفحهٔ ۴۰ـ۴۱ و ۱۸۶.

۶ـ بیهقی (چاپ تهران، ۱۳۲۴ ش.)، صفحه ۳۹ - ۴۱.

۷ـ به جای محمدبن اسحق (رجوع شود به صفحهٔ ۱۰۳ ـ ۱۰۴ همین کتاب)

۸ـ عتبی ـ منینی، جلد دوم، صفحهٔ ۳۲۱. مقایسه شود با و. و. بارتولد، ترکستان...، جلد دوم، صفحهٔ ۳۰۶.

لشکرکشی سلطان محمود به ری و قتل‌عام قرمطیان

در دوران پادشاهی سلطان‌محمود آخرین واقعه‌ای که مآخذ قدیمه ضمن بیان آن از قتل‌عام قرمطیان یاد می‌کنند، لشکرکشی او در سال ۱۰۲۹ یعنی یکسال پیش از مرگش به ری است. دربارهٔ این لشکرکشی دانشمندان غرب از مدتها پیش به بحث و مطالعه پرداخته‌اند[۱]، ولی متأسفانه آنان تنها به نقل دو حکایت از دولتشاه، ابن‌الاثیر ومیرخواند اکتفا کرده اند. مااین حکایتها را تکرار نخواهیم کرد.

بهترین مرجعی که از لشکرکشی محمود به ری سخن بمیان آورده، مجمل‌التواریخ است[۲]. مؤلف این اثر، بر خلاف اکثر تاریخ نویسان قرون وسطی مأخذ اطلاعات خود را بدست می‌دهد. مستندات‌او عبارتست از «نسخت نامه‌ای که سلطان محمود فرمود نوشتن سوی خلیفه به تازی»[۳] و «تاریخ ری»[۴] تألیف بوسعید آبی، وزیر مجدالدوله که خود شاهد این وقایع بوده، و چند کتاب دیگر که مؤلف از آنها نام نمی‌برد. اطلاعاتیکه این کتاب می‌دهد، بلا تردید بسیار ارجمند است.

گذشته از این کتاب، ما از خبر کوتاه ولی پر ارزشی که گردیزی[۵] داده و روایت بسیار مفصل ابن‌الاثیر[۶] که باز عباراتی از نامهٔ محمود را به خلیفه[۷] دربردارد، استفاده کرده‌ایم. ما در صدد شرح جزئیات جنگ نیستیم (خاصه که مآخذ موجود در این باره اختلاف دارند) و تنها یك طرح کلی و اجمالی از این واقعه می‌دهیم

۱ـ مراجعه شود به مولر، تاریخ اسلام، جلد سوم، صفحهٔ ۶۱ و
A.G.Browne, Aliterary history of persia, vol. II,London, 1906, P. 159-160

۲ـ مجمل التواریخ، صفحهٔ ۴۰۳ ـ ۴۰۴ و نیز ۳۸۲.

۳ـ نسخت‌نامه یعنی فتحنامه‌ای که محمود پس‌از فتح هند وفتوحات دیگرمعمولا برای خلیفه قادر می‌فرستاد.

۴ـ مجمل التواریخ، حواشی صفحهٔ ۴۰۴ دیده شود ـ این‌کتاب به ما نرسیده ولی یاقوت و حاجی‌خلیفه ازآن یادکرده‌اند.

۵ـ گردیزی، صفحهٔ ۹۰ـ۹۱.

۶ـ ابن الاثیر (چاپ قاهره، ۱۳۰۱)، جلد نهم، صفحهٔ ۱۵۴.

۷ـ میرخواند (جلد چهارم، صفحهٔ ۶۱) گفته‌های ابن‌الاثیر را تقریباً کلمه بکلمه تکرار می‌کند. اطلاعاتیکه دولتشاه می‌دهد صرفاً جنبهٔ داستانی دارد. قزوینی (تاریخ گزیده، صفحهٔ ۴۲۸ـ۴۲۹) تنهاشرح لشکرکشی‌را می‌دهد وگزارش او از جریان جنگ بااطلاعاتی که منابع دیگر می‌دهند، اختلاف دارد.

وبعد به مطالعهٔ اخبار راجع به قتل‌عام قرمطیان می‌پردازیم.

سلطان محمود که از ضعف فوق‌العادهٔ آل بویهٔ ری و ظهور اغتشاش در آن دولت خبر یافته بود، در بهار سال **۱۰۲۹** قسمتی از سپاهیان خود را به سرکردگی حاجب به ری فرستاد[1].

مجدالدوله فرمانروای ری که با غزنویان روابط دوستانه داشت، به استقبال لشکریان محمود شتافت ولی وی را خائنانه دستگیر کرده به غزنه فرستادند. طبق نوشتهٔ **ابن‌الاثیر**، **محمود** روز سه‌شنبه **۲۷** ماه مه **۱۰۲۹** به ری در آمد[2]. **گردیزی** هم تاریخ ورود او را به ری «ماه جمادی الاولی از سال **۴۲۰** هجری» تعیین می‌کند که مطابق است با ماه مه ـ ژوئن سال **۱۰۲۹**، پس این تاریخ را باید درست دانست.

صاحب مجمل التواریخ نقل کرده که **محمود** چندان خواسته از ری بدست آورد که آنرا حد و کرانه نبود و تفصیل آن‌در فتحنامه‌ای که برای خلیفه **قادر** فرستاده نوشته شده است. و چون **ابن‌الاثیر** هم در جائی از روایت خود به همان فتحنامه اشاره می‌کند و در جای دیگر ارقام غنائم را می‌آورد، پس می‌توان قانع شد که‌این ارقام را از همان سند برگرفته و آن چنین است: یك ملیون دینار وجه نقد، پانصد هزار دینار جواهر وشش هزار دست جامهٔ فاخر وبسیار چیزهای دیگر[3].

مؤلف مجمل‌التواریخ گوید: «سیده مادر **مجدالدوله** که نیابت سلطنت را بعهده داشت، پیش از نزدیك شدن سپاهیان **محمود** به جائی گریخت و چندی بعد بمرد و خود **مجدالدوله** خرف‌گشت و در ری بمرد وگویند به خراسان بردندش واز آنجا مرده باز آوردند و قصه دراز است» به گفتهٔ **ابن‌الاثیر** فتنهٔ سپاهیان آل بویه

۱ـ به روایت ابن‌الاثیر خود مجدالدوله از محمود خواست که‌لشکر بدانجا بفرستد. ممکن است سرداری سپاه چنانکه ابن‌الاثیر ذکر کرده با حاجب نبوده و مسعود پسرمحمود این سمت را داشته است.

۲ـ مطابق ۹ جمادی الاولی ۴۲۰ هجری.

۳ـ این ارقام ظاهراً اغراق آمیز است. ابن مسکویه‌گوید (جلد ششم، صفحهٔ ۳۵۷) از فخرالدوله۲۸۷۵۲۸۴ دینار و۱۰۰۸۶۰۷۹۰درهم به میراث ماند. آل‌بویه به دنیاداری معروف بودند وثروت هنگفتی بدست‌کرده بودند. دربارهٔ خست‌آنان لطیفه‌های زیادی وجود دارد (Mez , P . 20-21) مثلاً حکایت کرده‌اند که سیّده از کثرت‌خست شوهرخود فخرالدوله پدر مجدالدوله را بی‌کفن بخاك سپرد.

پیش از ورود لشکر محمود بواسطهٔ مرگ سیده برپا شد . گردیزی تنها ازمجدالدوله سخن آورده و گوید که وی دستگیر و به غزنه فرستاده شد. این‌است آنچه که از این لشکر کشی در متون قدیمه نقل شده است .

مجمل التواریخ دربارهٔ قرمطیان ری چنین‌گوید :

«ودراین‌عهد[۱] به درگاه ری استیلاءِ دیلمان‌بود ازمدتی‌باز، وسیرتهای بدنهادند و مذهبهای نکوهیده داشتند ودست دراز کردند به غارت از بیرون شهر و اندرون، وسوختن بازارها وتاراج خانهای مردمان، وشکوه وحشمت پادشاه نماند وکاروانها گسسته شد ، چنانك حاج از خراسان راه بگردانیدند و هر هفته فتنه‌ای دیگر نوع بودی بسببی محال ، و قتل و غارت و سوختن بتر از آنك به بغداد بود ، و ملك طبرستان خویش سیده بود، به‌هر یکچند بیامدی با سپاه ، وقاعدتی وترتیبی بنهادی، باری دیگر (دیلمیان) همان ناهمواری پدید آوردندی ، و هیچ استقامت نبود که آخردولت بود وقاعده چنین‌است که آخر دولت سیرت بگردانند. پس آخر بر سیده و شهنشاه بیرون آمدند و املاك ایشان بدست‌گرفتند و خون ریختن از حد گذشت ، و (دیلمیان) مذهب رافضی و باطنی آشکار کردند و فلسفه[۲] ومسلمانی را پیش ایشان هیچ‌وقعی‌نماند، تاخدای‌تعالی‌سلطان محمودبن‌سبکتکین را رحمه‌الله برایشان‌گماشت... (که) ایشانرا جمله قبضه‌کرد . . . و بسیار دارها بفرمود زدن ، و بزرگان دیلم را بر درخت کشیدند و (محمود) بهری را در پوست گاو دوخت و (بعضی‌را) به غزنین فرستاد ، و مقدار پنجاه خروار دفتر روافض و باطنیان و فلاسفه از سراهای ایشان بیرون آورد و زیر درختهاءِ آویختگان بفرمود سوختن . خواندم در نسخت نامه‌ای که سلطان محمود فرمود نوشتن سوی خلیفه به تازی، که پنجاه زن آزاد اندر سرای مهتر ایشان بود رستم‌بن علی[۳]، و سی فرزند داشت از این زنان ، و به مسلمانی اندر

۱- یعنی پیش از آمدن محمود .

۲- زبانشناسان عرب‌کلمهٔ فیلسوف راکه تلفظ عربی‌کلمهٔ معروف یونانی‌است، بدرستی « محب الحکمة » ترجمه می‌کنند . در مآخذ شرقی این‌کلمه (برای تمایز از متکلمین وفقها ودیگرطبقات علمای اسلامی) به دانشمندانی‌اطلاق می‌شودکه نه‌تنها درفقه اسلامی متبحّرند، بلکه به فلسفهٔ یونانی‌هم آشنائی دارند .کلمهٔ فیلسوف معنی وسیعتری هم پیداکرده که عبارت باشد از «آزاد اندیش» ، «بیدین» و حتی« شیاد » (رجوع شود به: El, Failasuf).

۳- یعنی مجدالدوله .

بیشتر از چهار زن رخصت نیست ... و این معامله سلطان محمود آنوقت کرد با ایشان که همهٔ علما و ائمهٔ شهر حاضر کرد، و بد مذهبی و بد سیرتی ایشان درست گشت، و به زبان خود معترف شدند و دولت از خانهٔ آل بوئیان نقل کرد».

گردیزی در پایان شرح مختصری که از لشکر کشی ری می‌دهد، گوید:

«چنین خبر آوردند امیرمحمود را رحمه‌الله که اندر شهر ری و نواحی آن مردمان باطنی‌مذهب وقرامطه بسیارند. بفرمود تا کسانی را که بدان مذهب متهم بودند حاضر کردند و سنگریز کردند و بسیار کس را از اهل آن مذهب بکشت و بعضی را ببست و سوی خراسان بفرستاد، تا مردند اندر قلعها و حبسهای او بودند . . . و فتح ری اندر جمادی الاولی سنهٔ ۴۲۰ بود»[1].

گذشته از اطلاعاتیکه دادیم، در یکی از مجلدات تاریخ بیهقی که بدست ما نرسیده، راجع به کتابخانهٔ ری و سوزاندن آن بدست سلطان محمود عباراتی بوده که یاقوت آنها را ضبط کرده است:

«من این کتابخانه را دیدم و فهرست آن کتابها را که در ده جلد بود، بدست آوردم. حقیقت آنکه چون سلطان محمود به ری در آمد به‌وی خبر دادند که اینهمه کتابهای رافضیان و ملحدان (اهل البدع) است و او از میان آنها آنچه دینی بود، جدا کرد و فرمود بسوزانند»[2].

حکایت ابن‌الاثیر دربارهٔ شورش ری که ظاهراً بیشتر مستند به همان فتحنامهٔ مذکور است، بطور کلی با اطلاعاتیکه در مجمل التواریخ آمده مطابقت دارد. ابن الاثیر نقل می‌کند که پس ازمرگ سیده که زمام قدرت را عملاً دردست داشت، «لشکریان بر مجدالدوله بشوریدند و او دچار وضع دشواری شد» دربارهٔ خود مجدالدوله، ابن‌الاثیر گوید که «سرگرم زنان و مطالعه و استنساخ کتب بود» در تاریخ ابن‌الاثیر هم، مانند مجمل التواریخ، به استناد همان فتحنامه راجع به عدهٔ زنان فرمانروای ری چنین ذکر شده:

«چون در این باره (دربارهٔ زنانش) پرسیدند، گفت این رسم نیاکان من‌است و از نزدیکان او که باطنی بودند بسیاری را بدار آویختند و معتزله را به خراسان

۱ـ مه ـ ژوئن سال ۱۰۲۹ (گردیزی، صفحهٔ ۹۰ ـ ۹۱)
۲ـ یاقوت، ارشاد، جلد دوم، صفحهٔ ۳۱۵

نفی کردند و کتب فلسفی و معتزلی و نجوم را سوزاندند و بجز اینها باز صد بار کتاب بر داشتند» .

مطالبی که از مجمل التواریخ و مآخذ دیگر آوردیم ، تاریخ آل بویه و دیلمیان[1] را روشن می کنند و ضمناً مدارك گرانبهائی برای موضوع بحث ما بدست می‌دهند . چنانکه می‌دانیم خاندان بویه که سران یك طایفهٔ کوه‌نشین ایرانی به نام دیلمیان بودند ، در نیمهٔ اول قرن دهم فارس و اصفهان وشیراز و کرمان را به تصرف در آوردند و در سال ۹۴۵ یکی از بزرگان این سلسله به بغداد آمد و لقب معزالدوله گرفت و سمت امیرالامرا یافت . در سال ۹۴۶ خلیفه المقتدر خلع و پسرش المطیع بجای وی منصوب شد و از این زمان سریر خلافت مفهوم خود را از دست داد و سرتاسر قلمرو اصلی خلافت به زیر فرمان آل‌بویه در آمد . وضعی که از آن پس در دستگاه خلافت پدیدآمد بسیارپیچیده است. ظاهراً داعیهٔ تجزیه‌طلبی دست نشاندگان خلفا در ایالات ، و استفادهٔ دیلمیان برای پیشرفت مقاصد خود از نهضت شیعیان دست بهم داده و باعث شد که این طایفه بدان سهولت بر سرزمین‌های خلافت دست یابند . دیلمیان خود از شیعهٔ زیدیه بودند و این کیش به دست سلسلهٔ علویان در طبرستان رخنه کرده بود . مذهب شیعه در عهد دیلمیان رواج فوق‌العاده یافت ، تا جائیکه در سال ۹۶۳ در خود بغداد شیعیان تعزیه[2] براه انداختند . همچنین در نتیجهٔ ضعف و ناتوانی خلافت عباسی و تجزیهٔ آن و عدم قدرت دولت مرکزی ، انواع مختلفهٔ الحاد ملی که شبیه به مذهب تشیع بود ، شیوع یافت .

امرای اولیهٔ آل‌بویه از افراد دیگر دیلمیان فرقی نداشتند وچون ریش سفیدان و کلانتران قوم بسادگی زندگی می کردند . ولی پس از آنکه بغداد را در دست گرفتند ، تبدیل به سلاطین حقیقی شدند و ظاهراً عنوان شاهی هم بر خود نهادند . در میان زد و خوردها و کشمکش‌های بیشماری که بر سر جانشینی در گرفت ، دوران پادشاهی عضدالدوله (۹۴۹-۹۶۳) که سلطنت را موقةً متمرکز ساخت ، وفخرالدوله

۱ــ وقایع تاریخی این زمان کمتر مورد مطالعه و تحقیق قرار گرفته است (رجوع شودبه: V. Minorsky , La domination des Dailamites , Paris , 1932) اگرچه مآخذ قدیمه از این طایفه نام می‌برند ولی نژاد و تبار آنان معلوم نشده است (همانجا به صفحهٔ ۳ ، ۱۷ مراجعه شود) .

2 - V . Minorsky , La domination . . . , P. 19 .

(۹۷۶ - ۹۹۷) که در اصفهان و ری فرمانروائی داشت ، ممتاز است . این دو شهریار اگرچه به همان پاسداران دیلمی تکیه داشتند و پیوند خود را از آنان نبریده بودند ، با اینهمه حشمت و شکوهی به دربار خود داده و از دانش و ادب حمایت می‌کردند . اسماعیل بن عبّاد ، وزیر فخرالدوله سالیان دراز به معارف پناهی و دانشمندی شهرت داشت[۱] . ضعف عمومی عباسیان ، تضییقات معنوی آنان و سیاست اشاعهٔ مذهب تسنّن که همهٔ عقایددیگر را تحت‌الشعاع خودقرارداده بود، باعث رونق و رواج فلسفه ، فقه و انواع مذاهب و اقسام الحاد گردید . اگر درعهد خلفای عباسی به بهانهٔ اینکه دیلمیان از شیعهٔ زیدیه‌اند و بنابراین مسلمان واقعی نیستند[۲] ، به «شکار بردگان» طبرستان می‌رفتند ، اکنون همان مذهب تقریباً مذهب رسمی وعمومی مردم شده بود . دهقانان نیز که نژاد خود را به بزرگان ایران باستان می رساندند ، در روزگار آل‌بویه تکیه‌گاهی برای خود یافتند .

ضعف خلافت عباسی ، به فاطمیان فرصت داد که قلمرو حکومت خود را در شرق گسترش دهند . در سال ۹۷۰ العزیز خلیفهٔ فاطمی سرتاسر سوریه را قبضه کرد و بغداد را به مخاطره انداخت . آل بویه که در دورهٔ عباسیان قدرت سیاسی بدست آورده بودند ، ناچار شدند جداً با فاطمیان وارد جنگ و ستیز شده و با تبلیغات آنان که بواسطهٔ اشاعهٔ الحادهای شیعی ، زمینهٔ مساعدی در فارس و ری و نقاط دیگر بدست آورده بود ، مبارزه نمایند . عضدالدوله پیوسته با تبلیغات اسماعیلیان[۳] که یکی ازمراکزعمدهٔ آن ری بود[۴] ، در نبرد وپیکار بود. نامه‌ای ازحسن‌بن محمد میهزی داعی فاطمی که در حدود سال ۹۹۰ به سکنهٔ ری[۵] نوشته ، بدست ما رسیده است . میهزی در این نامه اصول عقاید فاطمیان را با لحن معتدل و بر حسب ظاهر آن شرح و از اینکه علمای ری به‌دشمنی وی برخاستند شکوه می کند و توضیح می‌دهد که مذهب اسماعیلی هرگز الحاد نیست . نویسندهٔ نامه عقیدهٔ « امامت موروثی و مستمر » را که اینهمه مورد استفادهٔ فاطمیان بود ، تأکید و مردم را به اطاعت امام

1 – Mez , P . 104 .

2 – V. Minorsky , La domination . . . , P . 7 .

3 – Mez , P . 25 .

۴ – الفهرست ، صفحهٔ ۱۸۹ و ۳۰۷ و Mez , P . 307

5 – W . Ivanow , studies . . . , P . 161 – 180 .

که تنها دارندهٔ « علم باطن » برای تمام جهان است ، دعوت می کند . ظاهراً کوشش تبلیغاتی میهزی در ری به‌دستور خلفای فاطمی و به‌قصد برپاکردن « شورش قرمطی» بوده است . اما این کوششها دچار شکست شد ، زیرا آل‌بویه هنوز نیرومند بودند.

با توجه به مطالبی که ذکر شد ، می‌توان حقیقت اطلاعاتی را که متون قدیمه دربارهٔ وقایع ری می دهند ، درك کرد . وضعی که در سال ۱۰۲۹ ، هنگام ورود محمود به ری ، در این شهر حکمفرما بود ، بتدریج در جریان پادشاهی آل‌بویه از نیمهٔ دوم قرن دهم تا ابتدای قرن یازدهم فراهم آمده بود . جنگهای داخلی این خاندان را به اضمحلال مطلق کشانده و **مجدالدوله** ناتوان‌تر از آن بود که پاسداران دیلمی را که تکیه گاه تخت و تاج سلطنت بودند ، به اطاعت کامل خود وا دارد . اگرچه « عقاید باطنیان » از سابق در ری رسوخ داشت ، اما اکنون ، چنانکه مآخذ موجود نشان می‌دهند، دیگرمذهب تسنن دراینجا به چیزی شمرده نمی‌شد . **عبدالقاهر** که در همان روزگار می‌زیسته ، اطلاعات جالبی در این باره می‌دهد . مؤلف مزبور گوید که‌درزمان وی مذهب باطنی بخصوص درمیان« کردهای‌وحشی‌ومجوس‌زادگان» شیوع داشته [1]. در آن روزگار قبایل کوچ نشین ایرانی و از جمله دیلمیان را کرد می‌نامیدند و مراد از « مغ زادگان » هم ظاهراً روستائیان و دهقانان هستند .

فتنه‌ای که به حکایت مآخذ قدیمه تحت شعار باطنیان در ری بر پا شده ، علی الظاهر شورش دیلمیان بوده که با اینکه جزو نگهبانان شاهی بوده‌اند ، هنوز پیوند از قبیله و طایفهٔ خویش نگسسته بوده‌اند و قیام آنان با جنبشهای روستائی دست بهم داده است . تصادفی نیست که گردیزی گوید « در نواحی ری قرامطه بسیارند » می‌توان گفت که تبلیغات فاطمیان نیز در این فتنه و شورش سهم بزرگی داشته است . این جنبش و قیام ، بدلیل اینکه سیده بارها به قصد سرکوبی شورشیان به ری لشکر کشیده ، چندین سال دوام داشته و ظاهراً عبارت از همان نبرد مشترك قبایل دیلمی و روستائیان و دهقانان بوده با بقایای قدرت مرکزی ، نظیر آنچه در عین قدرت خلفا وجود داشت ، و **فخرالدوله** تا حدی در این امر توفیق یافته بود . اما پسر ناتوان او **مجدالدوله** با اینکه خود از رسوم و عادات دیلمیان پیروی می کرد و در میان نزدیکان خود کسانی از باطنیان داشت ، با اینهمه این جنبش سرانجام

۱ـ مراجعه شود به : W . Ivanow , Studies . . . , P . 179

دست او را از پادشاهی کوتاه کرد .

سلطان محمود از لشکرکشی به ری ظاهراً دو مقصود عمده داشت . اول آنکه می‌خواست با استفاده از آشوب و اغتشاشی که در حوزهٔ فرمانروائی آل بویه در گرفته بود ، گنجینهٔ هنگفت و بیشمار آنانرا بدست آورد و دیگر آنکه شورش دیلمیان و جنبش روستائیان را که برای « نظم نوین » او در خراسان خطر بزرگی شمرده می‌شد ، از میان بر دارد .

سلطان محمود همهٔ ملحدان را بلا استثناء قتل عام کرد . قرمطیان و سران دیلمیان و باطنیان (یعنی دعاة مصر و پیروان آنان) و معتزلیان که بی‌آزارتر بودند، و « فلاسفه » که بواسطهٔ ضعف مذهب تسنن مجالی برای نشر عقاید خود یافته بودند همگی بشدت تعقیب و مجازات شدند . سوزاندن کتابخانهٔ ری عمل وحشیانه‌ای بود که در آن روزگار نظیر نداشت و نشان می‌دهد که سلطان محمود تا چه حد در استقرار مذهب تسنن متعصب بوده است .

سپاهیان غزنوی پس از تسخیر ری ، قزوین و قلاع پیرامون آن و شهرهای ساوه و آبه را نیز بتصرف درآوردند . سلطان محمود پسرش مسعود را به جانشینی خود در ری گماشت و خود به اصفهان رفت و آنجا را متصرف شد و از راه ری به غزنه بازگشت [۱] . بیهقی گوید [۲] که محمود قصد داشت مسعود را بجای خود در نواحی غربی مملکت بگمارد و ری را مرکز آن قرار دهد و خراسان را به محمد واگذارد. ظاهراً محمود ادامهٔ لشکرکشی به‌سوی غرب را به‌عهدهٔ مسعود گذاشته بود . در جمادی‌الاول سال ۴۲۱ هجری (مه ـ ژوئیه ۱۰۳۰) [۳] مسعود در اصفهان بود و قصد عزیمت به همدان داشت که خبر مرگ پدر و اعلام سلطنت برادرش محمد در رسید . مسعود به ری بازگشت و در آنجا خبرهای امیدبخشی شنید و آن اینکه خلیفهٔ بغداد وی را یگانه دست نشانده و نمایندهٔ خود تعیین کرده و سکنهٔ پایتخت (غزنه) به‌او اظهار اطاعت نموده‌اند . ضرورت ایجاب می‌کرد که مسعود هرچه زودتر برای حل مسئلهٔ جانشینی پدر به خراسان برگردد . مسعود پیش از مراجعت به وطن ، وجوه

۱ ـ ابن‌الاثیر (چاپ قاهره ، سال ۱۳۰۱ هجری)، جلد نهم ، صفحهٔ ۱۵۴ .

۲ـ بیهقی (چاپ Morley)، صفحهٔ ۲۵۸.

۳ـ بیهقی (چاپ تهران ، سال ۱۳۲۴ ش .) ، صفحهٔ ۱۲.

اعیان [1] ری را خواست و با آنان سخن گفت . اعیان شهر اظهار داشتند که بسیار خوشوقتند که از «ستم دیلمان» رهائی یافته‌اند . سلطان به پاسخ آنان گفت که ناچار است اکنون به خراسان رود ولی از آنجا بر خواهد گشت و شحنه‌ای با پانصد غلام در ری می‌گذارد و از مردم می‌خواهد که در فرمان او باشند . خطیب شهر موافقت نمایندگان شهر را با شرایط مسعود اظهار داشت و اضافه کرد که « قریب سی سال بود تا ایشان (مردم ری) در دست دیلمان اسیر بودند و رسوم اسلام مدروس ، که کار ملك از چون فخرالدوله و صاحب اسماعیل عباد به زنی و پسری عاجز[2] افتاد ، و دستها به خدای عزَّ و جل برداشته تا ملك اسلام را محمود ، در دل افکند که اینجا آمد و ایشانرا فریاد رسید و از جور و فساد قرامطه و مفسدان ، وآن عاجزان که ما را نمی‌توانستند داشت بر کند و از این ولایت دور افکند»[3] .

مرگ سلطان محمود و آشوبهائی که به دنبال آن در دولت غزنوی رخ داد ، نقشهٔ لشکرکشی به سوی غرب را که بنابود در تحت شعار قرمطی کشی انجام گیرد ، بر هم زد . فرخی شاعر دربار غزنویان در ذکر وفات سلطان محمود و رثاءِ آن پادشاه گوید :

آه و دردا که کنون قرمطیان شاد شوند ایمنی یابند از سنگ پراکنده و دار[4]

وی در قصیده دیگری که پیش از مرگ محمود سروده ، چنین آورده بود :

ملك ری از قرمطیان بستدی میل تو اکنون به منا و صفاست[5]

از مصراع دوم این بیت بر می‌آید که محمود پس از تسخیر ری قصد سفرحج داشته . از مقایسهٔ کلمات فرخی واطلاعاتیکه مآخذ دیگر می‌دهند ، روشن می‌گردد که قصد او از سفر حج تنها زیارت خانهٔ خدا نبوده . بیهقی[6] گوید که سلطان مسعود

۱ـ بیهقی (چاپ تهران ، سال ۱۳۲۴ ش .) ، صفحهٔ ۱۹ ـ ۲۰ ـ مؤلف از آنان چنین نام می‌برد : فوجی قوی از علویان و قضاة وائمه و فقها و بزرگان و بسیار مردم عامه و از هر دستی اتباع ایشان .

۲ـ مقصود مجدالدوله و مادرش سیده است که نیابت سلطنت را بعهده داشت. رجوع شود به صفحات ۱۱۲ ـ ۱۱۴ همین کتاب .

۳ـ بیهقی (چاپ تهران ، سال ۱۳۲۴ ش .) ، صفحهٔ ۲۲ .

۴ـ دیوان فرخی ، صفحهٔ ۹۳ ، بیت ۵ .

۵ـ همانجا، صفحهٔ ۲۰، بیت ۱۵ .

۶ـ بیهقی (چاپ تهران ، ۱۳۲۴ ش .) ، صفحهٔ ۲۸۷ ـ ۲۹۲ .

هنگامیکه رسول خلیفهٔ عباسی را در محرم سال ۴۲۳ هجری (۱۰۳۱/۳۲) در بلخ پذیرفت ، از خلیفه درخواست کرد که « دستوری دهد تا از جانب سیستان قصد کرمان کرده آید و از جانب مکران قصد عمان ، و قرامطه را بر انداخته شود » و مسعود ضمناً اظهار داشت که او باید متصرفات خود را گسترش دهد وگرنه نمی‌تواند سپاهیان خویش را سیر نگهدارد و سپس گفت :

« اگر حرمت درگاه خلافت را نبودی ناچار قصد بغداد کرده آمدی تا راه حج گشاده شدی که ما را پدر (محمود) به ری این کار را ماند و چون وی گذشته شد ، اگر ما را حاجتمند نکردندی سوی خراسان بازگشتن ، بضرورت امروز به مصر یا شام بودیمی».

پس از آن مسعود گفت که وی را با آل بویه دوستی است ، اما باید که ایشان بیدارتر باشند و جاه حضرت خلافت را بجای خویش باز برند و راه حج گشاده کنند و ما اینك حجت گرفتیم واگردراین باب جهدی نرود ماجد فرمائیم که ما را هم حشمت است و هم عُدّت و آلت تمام ولشکر بی اندازه .

ظاهر آن‌است که خلیفه نسبت به‌این نقشه‌های مسعود اظهار میل و علاقه کرده است ، زیرا چندی بعد فرستادهٔ خلیفه به نام بوبکر سلیمانی[1] باز به دربار مسعود آمد و هدایائی آورد (که عبارت بود از لوا، منشور ، تاج و کمر و جامه‌های دوختهٔ فاخر) و به نام خلیفه فرمانروائی مسعود را برملکش تأیید کرد . به گفتهٔ بیهقی در مجلس پر شکوهی که بدین مناسبت در دربار برپا شده بود ، چنین اتفاق افتاد که او (رسول) شمشیر بر کشید و گفت «زنادقه وقرامطه‌را باید انداخت وسنت پدریمین‌الدولة والدین دراین باب نگاه داشت و به قوت این تیغ مملکتهای دیگر که به دست مخالفان است بگرفت» .

از اینجا پیداست که گفتهٔ فرخی بر اینکه محمود می‌خواست « فیلهای خود را از نیل بگذراند»[2] ، محصول قریحهٔ خیال پرور شاعر درباری نیست ، بلکه اشاره به نقشه و برنامه‌ای‌است که واقعاً در دربار غزنوی طرح شده بوده .

۱ـ این واقعه در هشتم ربیع‌الآخر ۴۲۴ هجری درغزنه اتفاق افتاد (بیهقی ، چاپ تهران ، ۱۳۲۴ ش ، صفحهٔ ۳۶۹ ـ ۳۷۱ دیده شود) .

۲ـ به صفحهٔ ۱۰۷ همین‌کتاب مراجعه شود

در آغاز عشر چهارم قرن یازدهم خلافت عباسی و دولت آل بویه در حال سقوط و زوال بود . از جانب غرب خطر جدی آنها را تهدید می کرد . خلافت فاطمی در میان مردم با موفقیت دست به تبلیغات زده و مقدمات توسعه طلبی آینده را فراهم می‌آورد . چنانکه مؤلف مجمل‌التواریخ گوید « شورش قرمطیان » راه خراسان به مکه را بسته بود . پیروزی محمود در لشکر کشی هندوستان بنام «غزوه» ، ظاهراً اورا به فکر تصرف مکه انداخته بود. دراین لشکر کشی ممکن بود بازگروهی را به نام غازی بزیر پرچم گرد آورد .

مسعود ابتدا در نظر داشت که مقاصد پدر را دنبال کند . شاهد این مدعا اظهارات اواست به‌رسول خلیفهٔ عباسی. ظاهراً وی اجازه می‌خواست که به‌قرمطیان بحرین بتازد و توضیح می‌داد که این کار برای او ضرور است تا بتواند ملك خود را بسط دهد و سپاهیان را سیر نگاه دارد . جالب توجه‌است که مسعود در این مورد هیچگونه عبارت ابهام‌آمیزی از قبیل « قتل عام ملحدان» بکار نبرده و علت واقعی لشکر کشی را صراحةً بر زبان آورده است . ضمناً وی خلیفه و آل بویه را هم در لفافهٔ عبارات بظاهر آراسته تهدید کرده که به بغداد آمده و « راه حج را خواهد گشود » . از بیت فرخی و بیانات مسعود کیفیت نقشهٔ «حج مسلحانه» ای که محمود پیش از مرگش طرح کرده بود ، بخوبی روشن می‌گردد . البته نه محمود و نه‌پسرش مسعود موفق نشدند چنانکه در نظر داشتند « راه حج را بگشایند » ، یعنی بغداد را تصرف کنند ، «در مصر و شام باشند» و «فیل‌ها را از نیل بگذرانند» . اگر چه رسول خلیفهٔ عباسی قبلاً در سال ۴۲۴ (۱۰۳۳) به مسعودگوشزد می کرد که «زنادقه و قرامطه را باید انداخت» ولی این کارمیسر نبود ، زیرا اغتشاشات داخلی و هجوم سلجوقیان خود شاهنشاهی غزنوی را به پرتگاه سقوط کشانده بود . حتی از لشکرکشی‌ای که درسال ۴۲۲ (۱۰۳۱) بنابود به‌عمان انجام‌گیرد، نتیجه‌ای حاصل نشد . راست است که مسعود ترکمن‌هارا به مکران سوق داد[۱] ، اما این اردو کشی نه به قصد برانداختن دولت قرمطیان بحرین بود ، بلکه بدان منظور بود که لااقل در میان خود ترکمانان نظم نسبی برقرار نماید . این لشکر کشی اگر چه پیروزمندانه بود ، ولی تنها اهمیت محلی داشت[۲] .

۱ــ بیهقی (چاپ Morley) ، صفحهٔ ۷۱ ــ ۷۲ .
۲ــ همانجا ، صفحهٔ ۲۹۱ ــ ۲۹۵ .

ما چند مرحله از کشمکشهای دولت غزنوی را با قرمطیان واسماعیلیان از نظر گذراندیم . متأسفانه مآخذی که در دست است از انتساب مذاهب مختلفه به‌گروه‌های صنفی معین جز به اشاره وتلویح سخن نمی‌گویند. با اینهمه اطلاع برقوانین عمومی تکامل جامعه در این عهد ، به ما امکان می‌دهد که راجع به شیوع مذهب اسماعیلی درمیان روستائیان و فقرای شهری و همچنین در میان دهقانان و پاسداران دیلمی با اطمینان بیشتری اظهارنظر بکنیم . کیش اسماعیلی‌که سلطان محمود ریشهٔ آنرا در مولتان وخراسان و ری بیرحمانه برانداخت ، یك پدیدهٔ اجتماعی پیچیده وبغرنجی بود . داعیان فاطمی و قرمطی با زبردستی تمام از ناخرسندی مردم و از جنبشهای مذهبی محلی استفادهٔ فراوان بردند . کوشش فوق‌العادهٔ داعیان ، در همه‌جا به شورشهای اسماعیلیان صبغهٔ طرفداری از مصر داد . این بودکه دولت غزنوی در نبرد با اسماعیلیان نه‌تنها می‌خواست آتش ناخرسندی مردم را در داخل کشور فرو نشاند ، بلکه قصد داشت همهٔ مذاهب مخالف را ازبیخ و بن بر اندازد. اسماعیلیان (فاطمیان و عمال آنان در شرق) اجرای نقشهٔ فتح نواحی غربی خلافت را که در دربار غزنوی طرح شده بود ، برهم می‌زدند و هیئت حاکمهٔ دولت غزنوی داعیان اسماعیلی را به‌چشم دشمنان داخلی و خارجی خود می‌دید و آنانرا در همه جا بیرحمانه تعقیب می کرد .

اسماعیلیان شیراز . طرز تبلیغات اسماعیلیان

چنانکه ذکر شد در آخر عشر دوم قرن یازدهم ، شورش قرمطیان سرتاسر خاك آل‌بویه را فراگرفته بود . این شورش بدست سلطان محمود در خون کشیده شد . سپاهیان غزنوی که در همه‌جا قرمطیان را کشتار می‌کردند ، به شیراز نرسیدند . در این هنگام مردی به نام **ابوکالیجار** (۱۰۲٤-۱۰۴۸)[۱] که منسوب به تیره‌ای از سلسلهٔ آل‌بویه بود ، بر آن ناحیه فرمان می‌راند . در عهد حکومت وی در شیراز ، **ابونصربن عمران** داعی اسماعیلی که لقب **المؤیدفی‌الدین** داشت ، در شیراز دست بدعوت زد . این شخص همان است که بعدها از عمال بزرگ دولت فاطمی و از دوستان **ناصرخسرو** شد . برای تحقیق در چگونگی دعوت **مؤیدفی‌الدین** در عشر چهارم قرن یازدهم ، دو مأخذ در دست داریم . یکی شرح حالی است به نام السیرةالمؤیدیه[۲] که‌وی به قلم خود نوشته ودیگری روایت مفصلی است که راجع به

۱- لن‌پول، صفحهٔ ۱۱۶ وفارسنامه، صفحهٔ XV— XIII (Introduction) دیده‌شود.

2- H. Hamadani, The history of the Ismaili Da'wat,p. 126-136

همدانی نویسندهٔ مقاله دربارهٔ مؤیدفی‌الدین ، مضمون این سند مهم را که نسخهٔ خطی آنرا در یمن بدست آورده ، به اختصار نقل می‌کند . از تصنیفات این داعی فقیه و سیاستمدار ، گذشته از زندگی‌نامه‌ای که به‌قلم خود نوشته، دیوان اشعار و مجموعه‌ای به‌نام «مجالس» که عبارت از هشتصد مجلس‌محاضرهٔ او است با ابوالعلاء المعری، بدست ما رسیده‌است [رجوع شود به : D.S.Margoliouth, Abu'l—'Ala al Ma' arri's Correspondence on vegetarianism (JRAS, 1902) , p.289—290] شرح حال و دیوان و مجالس هرسه چاپ شده (رجوع شود به: The Ismaili Society , The Tenth anniversary, Bombay, 1956 , p . 7) ولی متأسفانه این کتابها در دسترس ما نیست .

او در فارسنامهٔ ابن‌بلخی آمده است[۱].

مؤید فی‌الدین در حدود سال ۱۰۰۶ بدنیا آمد و چنانکه در زندگی‌نامهٔ خود گوید در ۲۹ سالگی یعنی تقریباً در سال ۱۰۳۵ در شیراز بدعوت پرداخت . در فارسنامه راجع به او چنین ذکر شده :

«و به عهد باکالیجار مذهب «سبعیان» ظاهرشده بود، چنانک همهٔ دیلمان سبع مذهب بودند ، چنانک در این وقت آنرا مذهب باطنی گویند و مردی بود باطنی به‌نام ابونصربن عمران (یعنی مؤید فی‌الدین) کی سری بود از داعیان سبعیان و درمیان دیلم قبولی داشت همچنانک پیغمبری ، و این مرد باکالیجار را گمراه کرد و در مذهب سبعی آورد»[۲].

مؤید فی‌الدین در شرح حال خود گوید که چون در شیراز بدعوت برخاست، بزودی رئیس همهٔ اسماعیلیان این شهر گردید[۳] و با اعمال‌خود آن چنان بیم و حرمت در حکمدار آنجا پدید آورد که بوکالیجار شخصاً با وی سخن گفت و به او اجازه داد که مجالس ترتیب دهد . مؤید در این مجالس کتاب دعائم‌الاسلام تألیف قاضی نعمان فاطمی را قرائت می‌کرد[۴].

مؤید این کتاب را تصادفاً برای بحث و مذاکره انتخاب نکرده بود . مؤلف آن ابوالحنیفةالنعمان‌بن محمدبن منصوربن احمدبن حیون‌التمیمی المغربی ملقب به قاضی نعمان (متوفی ۲۷ مارس ۹۷۴)[۵] که سابقاً از فقهای مذهب مالکی بود، درسال ۹۲۵ به‌خدمت المهدی نخستین خلیفهٔ فاطمی درآمد . او بنیان‌گذار فقه و حقوق فاطمیان

۱ـ فارسنامه ، صفحهٔ ۱۱۹ .

۲ـ فارسنامه ، صفحهٔ ۱۱۹.

۳ـ وی لقب باب گرفت که با القاب حجت و صاحب جزیره هم‌تراز بود ؛ مقایسه شود با : H.Hamadani, The history..., P. 129 _ 130

۴ـ و. آ. ایوانف (guide..., No 64) این‌کتاب را رایج‌ترین و پرخواننده‌ترین کتب اسماعیلی می‌نامد . خلاصه‌ای از این‌کتاب را پیروان مذهب «سلیمانی» که فرقه‌ای از اسماعیلیان هستند ، در بمبئی چاپ‌کرده‌اند . در سال ۱۹۵۱ متن انتقادی جلد اول دعائم‌الاسلام به‌اهتمام آصف‌بن علی‌اصغرفیضی در قاهره انتشار یافته است .

۵ـ W. Ivanow, Creed... , p. 37 همچنین مراجعه شود به صفحه ۶ـ۱۰ ازکتاب مزبور که مضمون دعائم اسلام را به اختصار نقل‌کرده است .

بود . قاضی نعمان کتاب موضوع بحث را در حدود سال ۹۶۰ نوشته[۱] ، و عنوان آن چنین است : «دعائم‌الاسلام و ذکرالحلال والحرام و القضایا والاحکام عن‌بیت رسول‌الله»[۲] این کتاب که درواقع یك رسالهٔ کلاسیك درفقه اسماعیلی است ، محتوی مطالب زیر است[۳] : باب اول در عبادات یعنی درمعنی ایمان و مسائل کلی شریعت و اثبات امامت به استناد نص کتاب و اخبار منقول از امام جعفر صادق علیه‌السلام . مطالبی که در این باب عنوان شده عبارت از نه ماده و چیزهائی از قبیل « علائم ایمان » می‌باشد که مهمترین آنها بدینقرار است : مادهٔ پنجم) شك نیست که روز قیامت نزدیك است . مادهٔ ششم) خداوند مردگانرا از گور خود بر می‌انگیزد . مادهٔ هشتم) باید امام زمان را شناخت و به حقانیت او گواهی داد و به فرمان او گردن نهاد . ماده نهم) باید به احکام الهی کار بست و از آنچه حرام فرموده پرهیز کرد و نیز باید به امام اطاعت کرد و جهراً و علناً به او اقرار آورد .

درهمان باب از فرق معنی «اسلام» و «ایمان» بحث شده . اسلام ، ظاهر و ایمان باطن است. اسلام عبارت از اقرار ، و ایمان عبارت ازاقرار با معرفت است. آنکس که خدا و پیغمبر و امام را بشناسد و دارای معرفة‌الله باشد ، «مؤمن» و حجت خدای تعالی بر روی زمین است . نشناختن امام و حجت خدا بر روی زمین کفر است .

سپس مؤلف گوید که نباید امام را خدا دانست . او بندهٔ خداست « اما خدا او را بر همهٔ بندگان برتری داده تا خدائی خود را اثبات کند . محبت علی فرمان الهی است . پیامبر اسلام بعد از علی ، قرآن و اهل بیت خود را که ائمهٔ اطهار باشند ، برای مردم به ودیعت نهاده . امامت حق اولاد علی و فاطمه است . امام را

1_ w. Ivanow, Creed... , P. 6.

۲_ جعفر بن منصوراليمن داعی‌فاطمی که معاصر قاضی نعمان بوده و قبلاً از او صحبت کرده‌ایم،درکتاب‌خود به‌نام‌اسرارالنُّطَق(رجوع‌شود به: W.Ivanow, Rise..., p. 17-18) گوید : «دعائم (پایه‌های) اسلام عبارتند ازنماز ، زکوة ، روزه ، حج ، جهاد و در حقیقت سرچشمهٔ همهٔ آنها محبت اهل بیت رسول‌الله است» .

(W. Ivanow, Rise... , texts, p. 102 ; transl. p. 300)

۳_ دراینجا وشرحی که‌بعداً می‌دهیم‌ازایوانف استفاده‌کرده‌ایم(Creed..., p. 6-10)

نباید جامعهٔ مسلمانان (امت) انتخاب کنند [1]. ائمه، احکام دین را به مردم می‌آموزند و آنانرا بسوی خدا رهبری می‌کنند. آنان برگزیدگان خدا و حافظان «علم»اند که سپرده به آنهاست.

سرنوشت کتاب دعائم‌الاسلام شایان توجه است. شیعهٔ اثنی عشری، قاضی‌نعمان مؤلف آنرا نه تنها از فقهای خود شناختند [2]، بلکه علمای شیعهٔ اثنی‌عشری این کتاب را قدیمی‌ترین سند اعتقادات خود بشمار آوردند. راجع به اینکه کتاب مذکور جزو مآخذ فرقهٔ اسماعیلی یا شیعهٔ اثنی‌عشری است بحثها شده و در نتیجه آنرا جزو کتب اثنی‌عشری دانسته‌اند و «اغماض» مؤلف را نسبت به اسماعیلیه چنین تعبیر کرده‌اند که قاضی‌نعمان شیعه بوده ولی چون در دربار فاطمیان می‌زیسته جانب تقیه را رعایت کرده است [3].

از این مطالب که از کتاب دعائم‌الاسلام نقل شد، می‌توان نتایج اساسی زیر را بدست آورد:

۱ـ مؤلف درعنوان کتاب و در متن آن اعتراف می‌کند که معتقد به‌دین اسلام است و پیروی از احکام دین را واجب می‌شمارد.

۲ـ تمام محتویات کتاب، چنانکه دیدیم، با عقاید «شیعهٔ اثنی‌عشری» موافق است. بعلاوه تعریفی که قاضی‌نعمان از امامت می‌کند، ظاهراً به حکم تصادف به عقاید زیدیه [4] نزدیك می‌شود. در این کتاب تأکید شده که امام باید از اولاد صلبی و بطنی علی و فاطمه باشد، اما از تیرهٔ بعدی جانشینان امام ذکری نرفته بدین معنی که برای فرزندان امام حسن یا امام حسین مزیت و رجحانی قائل نشده است.

۳ـ در این کتاب عقاید دوران «قرمطیان» راجع به‌آخرت و دنیای دیگر حفظ شده است.

٤ـ از فرضیهٔ «باطن» و «ظاهر» و «اسلام» و «ایمان» با نهایت زبردستی این معنی استخراج و استنباط شده که اطاعت به فرمان امام و حجت‌ها واجب است، و ضمناً کسانیکه به این معنی اقرار نیاورند، «کافر» نامیده شده‌اند.

1– W. Ivanow, Creed..., p. 37-38.

2–W. Ivanow, guide..., p. 37.

3–W. Ivanow, Founder..., p. 140–151.

۴ـ رجوع شود به: EI, Zaidiyya

کتاب دعائم‌الاسلام با مختصاتی که شمردیم ، ظاهراً اوضاعی راکه در حین تحریر آن در دستگاه خلافت فاطمی پدید آمده بوده است ، منعکس می‌سازد . منظور فاطمیان این بود که هرچه بتوانند پیروان بیشتری برای خود دست و پا کنند وبرای رسیدن بدین منظورمی‌خواستند مذهبی بوجود آورند که خواسته‌ها و آرزوهای پیروان اکثر فرق ومذاهب را برآورد و پیداست که قاضی‌نعمان به همین منظور حتی عقاید قرمطیان را راجع به سرنوشت انسان بعد از مرگ ، درکتاب خود گنجانده است . بعلاوه فاطمیان می‌بایست عقیدهٔ «استمرار امامت» یعنی برحق بودن دعاوی خود را به اثبات رسانند و قاضی‌نعمان همین معنی‌را درضمن دعائم دین‌اسلام به‌نحوی جای داده است که از حیث ظاهر منافاتی با اصول عقاید میانه‌روان شیعه ندارد . او در این باره که حکومت امام ، برحق و من‌جانب‌الله است زیاد پافشاری می کند و نتیجهٔ کلی‌ونهائی که ازمجموع بیانات اوحاصل‌می‌شود این‌است که «به خلفای‌فاطمی اطاعت‌کنید ، وهرکس به‌آنان اطاعت نکندکافر است» این طرز بیان و استدلال را که‌درکتاب دعائم‌الاسلام‌آمده، درتمام نوشته‌های‌فاطمیان ازنوع «ظاهر» ، بخصوص درمراحل نخستین‌کار آنان مشاهده می کنیم [۱].

ازآنچه‌گفته شد بخوبی معلوم می‌گردد که چرا مؤیدفی‌الدین مخصوصاً کتاب دعائم‌الاسلام را درشیراز برای بحث ومذاکره انتخاب کرده‌بوده . این داعی بیباك ظاهراً قصد داشته که نخست خود ابوکالیجار ونزدیکان او و پاسداران دیلمی راکه از شیعهٔ زیدیه بودند[۲] ، تحت‌تأثیر قرار دهد . شهرت فوق‌العادهٔ مؤید فی‌الدین ظاهراً بواسطهٔ تمایل اکثر مردم به مذهب تشیع بوده است .

به‌حکایت هردو مأخذ ابوکالیجار دعوت مؤید فی‌الدین را پذیرفته و به عقاید او «ایمان‌آورده است»اکنون نمی‌توان روشن کرد که آیا ابوکالیجار فریب سخنان داعی مصری را خورده و تصور کرده است واقعاً درمیان تعالیم او ومذهب زیدیه اختلافی نیست ، و یا می‌خواسته است با فاطمیان زدوبند کند .

۱ـ ازجمله مراجعه شود به: W. Ivanow, Creed..., p. 5

۲ـ چنانکه می‌دانیم دیلمیان این مذهب را درحدود سال ۸۷۴ از علویان طبرستان پذیرفته بودند .

چنانکه **مؤید فی‌الدین** در زندگی‌نامهٔ خودگوید ، **ابوکالیجار** پس از گرویدن به‌مذهب اسماعیلی ، حکم دستگیری **مؤید** را از بغداد دریافت داشت . حکمران آل‌بویه از الحاد برگشت و **مؤید فی‌الدین** به اهواز گریخت و از آنجا رهسپار مصر شد . **ابن‌بلخی** نویسد که دراین داستان قاضی شیراز دست داشت . غرض مؤلف مزبور از آوردن‌این حکایت دربارهٔ باطنیان ، ذکراین‌نکته است که قاضی باید همیشه نگهبان«دین وسنت» باشد وچون سران وبزرگان گمراه گردند ، آنانرا به راه‌راست هدایت نماید . دراین مورد بخصوص قاضی خدمتگزار وفادار خلفای عباسی بود و بگفتهٔ **ابن‌بلخی** «از غیرت دین و سنت می‌خواست‌که حیلتی سازد تا دفع آن ملعون (یعنی **مؤید فی‌الدین**) کند . از **باکالیجار** خلوتی خواست (و **باکالیجار** او را حرمتی عظیم داشتی وسخن اورا قبول‌کردی) وچون با او به‌خلوت رسیدگفت :

«ترا معلوم است که‌کار ملك ناز کی دارد و این **ابونصربن‌عمران** (یعنی **مؤید**) مستولی‌گشت وهمهٔ لشکر تو تبع اوشدند. اگر این‌مرد خواهدکه ملك ازتوبگرداند به یك‌ساعت تواندکردن وهمهٔ لشکرتومتابعت او نمایند[1]» پس قاضی از او خواست که یا **مؤید** را بکشد ویا ازمملکت دورگرداند چنانکه هیچکس‌نداند. **ابوکالیجار** شق دوم پیشنهاد را پذیرفت و غلامان ترك با ریاست معتمدی از محارم قاضی ، آنمرد داعی را دستگیر کرده شبانه برچهارپائی نشاندند و به مرز بردند و در ساحل راست آب فرات از وی حجت برگرفتند که اگر برگردد «خون او مباح بود» .

سرگذشت بعدی **مؤید فی‌الدین** ، در زندگی نامهٔ او چنین آمده است که چون به مصر در آمد **ابوسعید** وزیر خلیفه مستنصر برضد او دسیسه کرد و وی را به دربار راه نداد . این وزیر در ۱۸ فوریهٔ سال ۱۰۴۸ کشته شد[2]، و پس از کشته شدن او خلیفه ، **مؤید** را بحضور پذیرفت و از مقربان خود ساخت . ده سال بعد مأموریت خطیر وساطت در میان فاطمیان و بساسیری رئیس پاسداران آل بویه که عصیان کرده بود، به **مؤید** واگذارگردید و بعدها هم داعی عمدهٔ یمن شد .

هویت **مؤید فی‌الدین** بواسطهٔ اینکه مأمورسرّی فاطمیان‌بوده، بسیاراسرارآمیز است. نام و لقب او پس ازآنکه دفترچهٔ «زندگی‌نامه»اش بدست‌آمد ، فاش‌گردید[3].

۱ـ فارسنامه ، صفحهٔ ۱۱۹ .

۲ـ در این اوان بودکه ناصرخسرو به مصرآمد .

3- H. Hamadani, The history..., p. 134 .

اطلاعاتیکه از اعمال مؤید در شیراز بدست دادیم ، بطور کلی طرز تبلیغ داعیان مصر را روشن می کند، بدینقرار که ابتدا بگفتهٔ ابن‌حزم، با اظهار «ارادت به اهل‌بیت رسول» شیعیان را بسوی خود جلب وبعد با احتیاط محبت فاطمیان را در دل آنان جای می‌دادند .

چنانکه گفتیم ، مواعظ مؤید فی‌الدین در میان گارد دیلمیان مؤثر افتاد ، ولی‌با اقدامات بالانشینان دستگاه خلافت‌عباسی که مذهب‌تسنن داشتند، سرانجام مأموریت این داعی مصری با شکست روبرو گردید .

قرمطیان و اسماعیلیان در نیمهٔ دوم قرن یازدهم . دعوت جدیده

سالهای عشر چهارم تاهشتم قرن یازدهم بخصوص شایان توجه است ، زیرا در همین سالها بود که ناصرخسرو جداً دست بفعالیت سیاسی و ادبی زد . متأسفانه مآخذی که در دست است دربارهٔ شورشهای قرمطیان و اسماعیلیان در این عهد و روزگار تقریباً بکلی سکوت اختیار کرده‌اند. یکی از علل این امر آنست که ازوقایع چند ده‌سال نخستین پیدایش سلسلهٔ سلجوقی جز اطلاعات پراکنده‌ای دردست نیست وچنانکه معلوم‌است حتی‌سنین فرمانروائی‌نخستین شهریاران این‌سلسله بدرستی‌تعیین نشده است . در این سالها هنوز وقایع نگارانی در دربار سلجوقی وجود نداشت، و کتابهائی از قبیل سلجوقنامه و رسالهٔ ملکشاهی به ما نرسیده است. مآخذ عمده‌ای که ما به آنها استناد می کنیم یاتألیفاتی است که بعدها ازروی نسخه‌های قدیمی‌تری فراهم آمده (مانند ابن‌الاثیر و راوندی) ویا به صورت تحریف شده‌ای به‌ما رسیده است (مانند بنداری و سیاستنامه) .

دربارهٔ سنین فرمانروائی چغری‌بیگ در خراسان ، که مهمترین حوادث زندگانی ناصرخسرو مربوط‌به همین سالهاست، درحقیقت هیچگونه اطلاعی‌نداریم. با اینهمه باید دانست که نبودن اطلاعات از جنبشهای قرمطیان و اسماعیلیان در عشر چهارم تا هشتم قرن یازدهم ، تنها بواسطهٔ وضع نامطلوب مدارك و مآخذ نیست .

ما در فصول گذشتهٔ این کتاب حتی‌المقدور همهٔ اطلاعات در باب جنبشهای قرمطیان و اسماعیلیان را درسرزمین‌های پادشاهان غزنوی ونواحی هم‌مرزآن تقریباً

ازسال ۱۰۰۵ تا ۱۰۴۰ جمع آوری کردیم . مآخذ موجود جزئیات حوادث این سالها را بقدرکافی روشن می‌کنند، با این‌همه ما نتوانستیم ازبعضی جنبشهای مهمی که در آن سالها روی داده است ، معلومات کافی بدست بدهیم . مآخذ قدیمه از دعوت فاطمیان و پیشرفت نسبی آن درمیان مردم و ازشورشهای مختلف اسماعیلیان و ازکوشش خلفای فاطمی در برقراری ارتباط با غزنویان اطلاعاتی می‌دهند ، ولیکن ازنهضتهای نیرومند ملی ازقبیل نهضت قرمطیان کمتر سخن می‌گویند.

علت فرونشستن آتش شورشهای روستائی را درقرن یازدهم ، ظاهراً باید در این امر جست که ازآن هنگام روستائیان خراسان و نواحی هم مرز آن بحدکافی به اسیری وبردگی افتاده ومالکان نوع جدید جای‌پای خود را در اراضی استوار ساخته بودند . دهقانان پیشین که با سیاست خلفای عباسی مخالفت داشتند ، دیگر اهمیت خود را ازدست داده وروستائیان آزاد ومسلح بیشتردرنواحی‌صعب‌العبور کوهستانی باقی مانده بودند و درقرن دهم با جدا شدن خراسان از دستگاه خلافت ، نبرد با فاتحان عرب پایان یافته بود .

در نتیجهٔ سیاست غزنویان ، ناخرسندی توده‌های مردم در مجرای خاصی افتاد . از روستائیان فقیر و «عوام» شهرنشین دسته‌های غازی برای لشکرکشی و فتوحات بوجودآمد . سازمان نظامی مجهز دولت متمرکز غزنوی فرصت یافت که هم شورش سران وبزرگان بعضی نواحی کوهستانی وهم آشوب روستائیان راکه در مناطق پیشرفته بحدّ اعلا رسیده بود ، سرکوب نماید . پس ازگذشتن دوران نبرد روستائیان برضد بردگی درقرن هشتم ونهم (قیام ابومسلم ، شورش مقنّع و غیره) ، عدم‌رضایت مردم درقرن دهم و یازدهم تنها بصورت سرکشی‌های متفرقه ، الحاد آشکار و تصوّف وعرفان بروز می‌کرد و تصادفی نبودکه بخصوص درعهد غزنویان مکتب تصوف وسعت و رونق فوق‌العاده‌ای یافت .

بنداری[1] در ذکر«فتنهٔ» اسماعیلیان درآخرقرن یازدهم ، یعنی «دعوت‌جدیده» ازقول انوشیروان وزیرسلجوقی موجباتی را که باعث چنین «بدبختی» برای کشور شد ، یاد می‌کند . به‌عقیدهٔ انوشیروان چون سلجوقیان دستگاه «صاحب برید»

۱ـ بنداری، صفحهٔ ۶۶ .

نداشتند ، حسن صباح و یاران اسماعیلی توانستند درطی سالیان دراز دست به تبلیغات سرّی زده و در خفا آنهمه شورش و آشوب را بر پا نمایند . این شبکهٔ جاسوسان (که آنها را صاحب خبر و مُشرف هم می‌گفتند) بواسطهٔ تضاد در اصل استبداد اشرافی عباسیان وغزنویان پدیدآمد که از یکسو مالکیت عمده را براراضی بسط و گسترش و ازسوی دیگر می کوشید حقوق و امتیازات اشراف‌صاحب زمین رامحدود سازد . سلاطین غزنوی همیشه سازمانی از عمّال سرّی خود داشتند که بر اوضاع مالی و کشاورزی کشور و وصول و ایصال خراج به خزانه و حسن عمل سیاسی کارکنان دولت ومردم نظارت می کرد . درباریانی مانند بیهقی اهمیت فراوانی برای این سازمان قائل بودند وتوصیه می کردندکه به جاسوسان رسمی حقوق گزاف داده شود تا به دولت وفادار بمانند و پیاپی خبر برسانند[1] . سیستم جاسوسی در عهد غزنویان سرتاسر کشور را فراگرفته بود[2] .

بنداری گوید که نظام‌الملك، آلپ‌ارسلان را اندرز می‌داد که «همچون شهریاران پیشین» سیستم جاسوسی را درکشور برقرار نماید ، اما آلپ‌ارسلان بواسطهٔ «نجابت فطری» که داشت ، این پیشنهاد را ردکرد . این حکایت ممکن است حقیقت داشته باشد. درسیاستنامه فصل‌مخصوصی هست[3]مشعر براینکه داشتن‌صاحب برید پادشاهان را واجب است ، و درآن فصل امثله و شواهدی از طرز عمل غزنویان و شورش دیلمیان و باطنیان ری ذکر و در آخر فصل حکایت شده که به آلپ‌ارسلان پیشنهاد

۱ـ بیهقی (چاپ Morley) ، صفحهٔ ۴۱۶ وصفحات ۳۴۶ ، ۱۶۵ـ۱۶۶ . درزمان سلطان‌محمود این مأموران فرمان مخصوص داشتند وماهانه هفتادهزاردرهم‌حقوق می‌گرفتند.

۲ـ بیهقی‌گویدکه سلطان محمود برپسرش مسعود آشکارا مشرف گماشته بود . مسعود ازپدر اجازه‌گرفته بودکه خلوت خاصی داشته باشد که جاسوسان نتوانند بدان راه یافت . با اینهمه جاسوسان درآن مکان‌که دیوارهایش با تزئینات غیرقابل نفوذی پوشیده بود،رخنه کرده وبه محمود خبرآوردندکه درآنجا بساط عیش و نوش برپاست . مسعود هم بنوبه خود پدر را می‌فریفت وجاسوس رسمی خود را محرمانه بر وی‌گمارده بود (رجوع شود به بیهقی (چاپ Morley)، صفحهٔ ۱۳۵ و ۱۶۴ـ۱۶۵ . مقایسه شود با و.و. بارتولد، ترکستان...، جلد دوم . صفحهٔ ۳۲۶) .

۳ـ سیاستنامه ، فصل دهم ، صفحهٔ ۶۵ـ۷۳ .

کردند که شغل صاحب برید را در کشور برقرار نماید ، اما درسیاستنامه این پیشنهاد نه به نظام‌الملك ، چنانکه بنداری گفته ، بلکه به حکمران سیستان نسبت داده شده است . مؤلف در پایان این فصل نصیحت کرده که اولیتر آنك صاحب خبر باشد و صاحب‌خبر داشتن یکی ازقواعد ملك است [۱].

باید خاطرنشان شود که از میان رفتن شغل صاحب برید درعهد سلجوقیان ، تنها نتیجهٔ ظاهری عدم تمرکز دولت بود . تعطیل دستگاه جاسوسی خود بخود نمی‌توانست به تجدید فعالیت اسماعیلیان و شورش آخر قرن یازدهم منجر گردد . علت حقیقی این‌امر به‌اقرب احتمالات ، تشدید روزافزون اختلافات طبقاتی‌درنتیجهٔ گسترش اصول اقطاع وتجاوز اقطاع داران برشخصیت روستائیان بود وعدم تمرکز دولت سلجوقی ، تنها زمینه را برای انتشار الحاد آماده نمود .

اگر کوششهای ناصرخسرو را بحساب نیاوریم ، مآخذ قدیمه از شورش اسماعیلیان وقرمطیان درسالهای ٤٠-٨٠ قرن یازدهم درخراسان ونواحی مجاور آن تقریباً چیزی نمی‌گویند . شاید در این مدت شورشهای بزرگ در واقع رخ نداده باشد ، زیرا قرمطیان بطور دسته‌جمعی بدست محمود مقتول و مراکز تبلیغاتی آنان خراب و ویران شده بود. سالهای ۴۰-۸۰ قرن یازدهم راباید دوران تجمع تدریجی قوای اسماعیلیان و رواج آهسته وآرام الحاد در سرتاسر قلمرو پادشاهی سلجوقیان دانست . در پایان همین عهد بود که نهضت معروف به «دعوت جدیده» بوجود آمد وبنیان سلطنت را متزلزل ساخت .

چنانکه معلوم است ، نخستین شهریاران سلجوقی بدست مشاوران خود که همان کارداران غزنوی بودند ، به مذهب تسنّن گرویدند . تصرف بغداد در سال ۱۰۵۵ بدست طغرل و باقی‌گذاشتن خلیفهٔ عباسی ، فاطمیان را با دشمن خطرناك جدیدی روبروکرد . خلافت فاطمی در این زمان خود رو به انحطاط و زوال نهاده بود. با اینهمه می‌توان‌گفت که فاطمیان درنخستین سالهای ورود سلجوقیان توانستند دایرهٔ تبلیغات خود را باز هم گسترش دهند . حکایت ابن‌الاثیر [۲] راجع به آمدن

۱- مقایسه شود با و.و. بارتولد ، ترکستان... ، جلد دوم ، صفحهٔ ۳۲۵-۳۲۶ .

۲- ابن‌الاثیر ، جلد نهم ، صفحه ۳۵۸ - مقایسه شود با و . و . بارتولد ، تاریخ زندگانی فرهنگی ترکستان ، صفحهٔ ۶۳ .

داعیان مصر به ماوراءالنهر معروف است . دعوت آنان به اطاعت «امام زمان» یعنی مستنصر فاطمی ، ابتدا درمیان سکنهٔ این ناحیه مقرون به موفقیت بود . بنا به روایت ابن‌الاثیر حکمران ماوراءالنهر که از قراخانیان بود ، بر آن شد که الحاد اسماعیلی را براندازد و بدین منظور نخست داعیان آنها را به خود مقرّب ساخت و به مذهب اسماعیلی اظهار میل کرد وچون بدین ترتیب «آشوبگران» را شناخت ، فرمان داد همه را قتل‌عام کنند . کشتار دسته‌جمعی اسماعیلیان در اغلب شهرهای ماوراءالنهر براه افتاد . ابن‌الاثیر این مطلب را درجزو وقایع سال ٤٣٦ هجری (١٠٤٤,٤٥) ذکر می کند .

شکی نیست که فاطمیان با آمدن ترکان سلجوقی تبلیغات خود را به سرزمین خراسان نیز گسترش داده بودند و بعنوان نمونه می‌توان از کوششهای ناصر خسرو یاد کرد . گذشته از آن خلفای فاطمی سعی داشتند که حتی‌المقدور توسعه طلبی سلجوقیان را محدود سازند . داعی زبردست آنان مؤید فی‌الدین ، در سال ۱۰۵۹ بساسیری [1] فرمانده پاسداران آل‌بویه را که مرکب از دیلمیان و ترکان بود، بشورش واداشت[2] . موقع برای شورش مناسب بود ، زیرا طغرل با سپاهیان‌خود بجنگ رفته و خلیفه عملاً قدرتی نداشت . آل‌بویه برافتاده بودند . دربغداد بین سنّیان و شیعیان پیوسته زد وخورد می‌رفت وشهر دچار فتنه و آشوب بود . بساسیری بآسانی بغداد را تصرف کرد و به فرمان او شانزده ماه خطبه به نام خلیفهٔ فاطمی خوانده شد[3] . قائم خلیفهٔ عباسی بدست بساسیری دربند افتاد ، ولی توانست بوسیلهٔ آی تگین شحنهٔ سلجوقی بغداد که ازدست بساسیری گریخته بود ، نامه‌ای به طغرل فرستاده و به او اطلاع دهد که «دشمن ملعون قدرت را در دست گرفت و دعوت خود را به مذهب قرمطیان آشکار ساخت» [4].

۱ـ درسال ۱۰۵۹ یا ۱۰۶۰ ـ تاریخ درست‌آنرا نتوانستیم تعیین کنیم. پیش ازآن، درسال ۱۰۵۵ که طغرل به‌بغداد نزدیك می‌شد ، بساسیری‌آن شهر را ترك کرده بود .

2_ H . Hamadani, The history..., p. 133 .

۳ـ مجمل‌التواریخ ، صفحهٔ ۳۸۳ و راوندی ، صفحهٔ ۱۰۸ وقزوینی ، تاریخ‌گزیده ، صفحهٔ ۳۵۷ .

۴ـ راوندی ، صفحهٔ ۱۰۸ .

بعدها سپاهیان طغرل بار دیگر بغداد را به تصرف درآورده ، بساسیری را کشتند و سریر دولت را به‌خلیفه بازگرداندند[1]. ماجرای بساسیری آخرین کوشش جدی فاطمیان برای گسترش قدرت درشرق بود . آنان تا دهۀ نهم قرن یازدهم همچنان عملیات داعیان را درسرزمین ایران و آسیای میانه رهبری می کردند ، لیکن بواسطۀ اختلال داخلی رفته رفته از تأثیر و نفوذ خلافت مصر کاسته می‌شد تا آنکه سرانجام انشعاب نزاریان و دعوت جدیده قدرت آنانرا درشرق بکلی پایان بخشید .

شرح صفات و مشخصات جنبشی که درزیر شعارهای اسماعیلیان و بنام «دعوت جدیده» برپا شد، از موضوع بحث ما خارج است . ناصرخسرو پیش ازسال ۱۰۸۸ درگذشت . وی سالهای آخر عمر خود را به حال تبعید در پامیر گذراند . شورش درسال ۱۰۹۱ برخاست وبنابراین ناصرخسرو نمی‌توانست با آن رابطۀمستقیم داشته باشد . با اینهمه در اینجا نمی‌توانیم از این واقعۀ بسیارمهم بسکوت بگذریم ، زیرا که شورش مزبور نقطۀ پایان مرحله‌ای از تاریخ اسماعیلیه بود که از سال‌های عشر چهارم تا هشتم قرن‌یازدهم طول کشید و تا حدی درنتیجۀ مساعی ناصر خسرو بوجود آمده بود .

دعوت جدیده که یکی ازجنبشهای مهم در تاریخ قرون وسطای شرق است ، محتاج بررسی علمی است و چون این پدیده بسیار پیچیده و اطلاعات دربارۀ آن ناقص است[2] ، تنها با تحقیقات دقیق انتقادی می‌توان صفات و مشخصات کامل آنرا تعیین نمود .

بنابراین ما در اینجا تنها به ذکر ملاحظاتی چند دربارۀ کیفیت و کمیت این نهضت قناعت می کنیم .

درفصل چهل وچهارم کتاب سیاستنامه «اندر بازنمودن احوال بدمذهبان» ذکر شده که «اگر نعوذبالله ، هیچ این دولت قاهره ، ثبتهاالله‌تعالی را از آفتی‌حدیثه‌رسد،

۱ـ این واقعه به‌قول راوندی (صفحۀ ۱۱۰) در ماه ذیحجۀ سال ۴۵۱ هجری(ژانویه-فوریه سال ۱۰۶۰) وبه گفتۀ مجمل‌التواریخ (صفحۀ ۳۸۳) درهمان‌ماه ازسال ۴۵۳(دسامبر ۱۰۶۱ ـ ژانویه ۱۰۶۲) اتفاق افتاد .

۲ـ حتی و.و. بارتولد که درتاریخ شرق متبحر وصاحب‌نظر است ، دربارۀ دعوت جدیده نتوانسته‌است جز به حدس و فرض سخن‌گوید (به‌تاریخ نهضتهای روستائی، صفحۀ ۶۰ مراجعه شود)

یا آسیبی العیاذبالله ، پیدا شود، این سگها از نهفتها بیرون آیند وبراین دولت خروج کنند و دعوی شیعت وقوّت ایشان بیشتر از رافضیان وخرّم‌دینان باشد وهرچه ممکن باشد کرد از فساد وقیل وقال و بدعت چیزی باقی نگذارند ... و کسانیکه امروز در این دولت قوتی ندارند و دعوی شیعت می‌کنند از این قوم‌اند و در سرکار ایشان می‌نازند وقوت می‌دهند و دعوت می‌کنند وخداوند عالم را بر آن می‌دارند که خانهٔ بنی‌العباس را بردارد و اگر بنده خطا از سر این دیگ بردارد ، ای بسا رسوائی بیرون آید ! ... آنگاه معلوم گردد فساد و مکر ایشان، که بنده ازمیان رفته باشد»[۱].

چنانکه از این عبارات و از مضمون تمام این فصل پیداست ، **نظام‌الملک** از بسط دامنهٔ تبلیغات اسماعیلی در دولت سلجوقی بخوبی آگاه بوده ولی قدرت‌مبارزه با آن را نداشته‌است. داعیان اسماعیلی در دربار ملکشاه نقش مهمی‌داشتند واقدامات وزیر او را بی‌نتیجه وعقیم می‌گذاشتند .

در عشر هفتم قرن یازدهم شبکهٔ داعیان اسماعیلی هنوز با دربار فاطمی‌ارتباط مستقیم داشت . حسن‌صباح که‌بعدها رهبر وپیشوای دعوت‌جدیده شد، در«سرگذشت سیّدنا»[۲] حکایت کند که امیره ضراب و عبدالملک‌عطّاش داعیان مصر در ری او را به‌کیش اسماعیلی درآوردند . حسن‌صباح از عطّاش لقب داعی گرفت و به مصر به دربار خلیفه مستنصر رفت و درسال ۴۷۱ هجری (۱۰۷۸٫۷۹) بدانجا رسید[۳] . کمی پیش از آن در میان اسماعیلیان «انشعاب نزاریّه» پدیدآمد[۴] وآن چنان بود که‌گروهی ازاسماعیلیان، نزار پسربزرگ خلیفه مستنصر را به امامت موروثی شناختند وگروهی دیگر پسر دیگر او مستعلی را جانشین قانونی دانستند[۵]. گروه دوم در دربار قاهره

۱ـ سیاستنامه ، صفحهٔ ۱۸۸-۱۸۹ .

۲ـ جوینی ، جلد سوم ، صفحهٔ ۱۸۷-۱۹۷ .

۳ـ همانجا و ابن‌الاثیر ، جلد نهم ، صفحهٔ ۳۰۴-۳۰۵ .

۴ـ مراجعه شود به ملاحظات و . آ . ایوانف دربارهٔ انشعاب نزاریان و ورود حسن صباح به مصر ، در کلام پیر (مقدمهٔ کتاب) ، صفحهٔ XX ـ تاریخ وقوع این حوادث مشکوک است و ممکن است انشعاب نزاریان دیرتر (در حدود سال ۱۰۹۵) اتفاق افتاده باشد .

۵ـ همین اختلاف وانشعاب است که در حال حاضر اسماعیلیان هند را به دومذهب خُجه (خوجه) و بهُرا تقسیم کرده است .

پیروز آمد و نزار بعداً بیرحمانه کشته شد.

ابن‌الاثیر گوید که خلیفه مستنصر، حسن صباح را بحضور پذیرفت و او را منصب داعی «خراسان و ملك عجم» داد. این روایت چندان قابل اعتماد نیست. در «سرگذشت سیّدنا» آمده که اگر چه مستنصر از آمدن حسن صباح آگاه شد و ازاو ستایش کرد، با اینهمه حسن درمدت یکسال ونیم اقامت خود درقاهره، نتوانست به حضور خلیفه برسد وعلت این امر آن بود که حسن، نزار را به جانشینی خلیفه می‌شناخت. مقایسه این مطالب با اصول عقاید نزاریّه که جوینی درتاریخ خود نقل کرده[1]، به ما فرصت می‌دهد که نکته‌ای را که استنباط کرده‌ایم بیان نمائیم. جوینی گوید:

«و طایفهٔ نزاریّه را بدان سبب اسم الحاد برایشان اطلاق افتاد که ایشان در دعوت حسن صباح رفع شرایع محمدی علیه‌السلام کردند ومحرّمات را مباح داشتند» ونیزمعلوم است که نزاریان، پس‌ازمرگ نزار(سال ۱۰۹۵) اورا مهدی می‌خواندند و درانتظارظهوراو بودند[2]. ظاهراً حسن‌صباح درهنگام اقامت خود درمصربخوبی‌دریافته بود که فاطمیان در ممالك دور از مصر نمی‌توانند تکیه‌گاه امید بخشی برای دعاة خود باشند و موفقیت ناچیز دعوت‌آنان در مدت ۱۵۰ سال در ایران وآسیای میانه، این نظررا تأیید می‌کرد. تجارب شخصی حسن راه جدیدی به وی ارائه داد و او بر آن شد که برای جلب مردمانی که عقیده شیعی داشتند، از شعارهای قدیم قرمطیان راجع به ظهور مهدی و ابطال شریعت استفاده نماید[3].

طبق روایت «سرگذشت سیّدنا»، حسن‌صباح درسال ۴۷۳ هجری (۱۰۸۰/۸۱)[4] از مصر به اصفهان بازگشت و از آنجا به کرمان و یزد رفت و بار دیگر به اصفهان آمد و بعد به خوزستان شتافت. او سه سال در دامغان گذراند و در همهٔ این نواحی مردم را به کیش خود خواند. نظام‌الملك دستور دستگیری حسن صباح را صادر کرد. ابن‌الاثیر عبارت معروف نظام الملك را دربارهٔ وی چنین نقل کرده است:

۱ـ جوینی، جلد سوم، صفحهٔ ۱۷۹ ـ ۱۸۰.

2ـ EI, Nizar.

۳ـ این حدس را عبارتی ازرسالهٔ نزاری «روضةالتسلیم» که حسن صباح را «مسیح روز قیامت» خوانده است، تأیید می‌کند.

۴ـ ابن‌الاثیر، جلد دهم، صفحهٔ ۲۱۶ـ همچنین رجوع شود به شهرستانی، صفحهٔ ۱۵۰.

«این مرد به زودی «ضعفای عوام» را گمراه خواهد کرد !» .

استنباط ما هم که قبلاً ذکر کردیم، گفتهٔ نظام الملك را تأیید می کند وظاهراً حسن صباح تا حدی به تودهٔ مردم تکیه داشته است .

حسن صباح درروزچهارشنبه ششم رجب سال ٤٨٤ هجری (پنجم اوت ۱۰۹۰) قلعهٔ الموت را تسخیر کرد[1] و از آن به بعد دوران «تصرف قلاع» که ابن‌الاثیر یاد کرده ، آغاز گردید . دنبالهٔ این رویدادها را تنها از راه تجزیه و تحلیل دقیق کلیهٔ مآخذ موجود می‌توان روشن کرد وما دراینجا به ذکر اطلاعات کلی راجع به جریان عملیات جنگی اکتفا می کنیم .

در سال ٤٨٤ (۱۰۹۱/۹۲) شورش در قهستان[2] در گرفت . اسماعیلیان (که ابن‌الاثیر آنان را باطنیان می‌نامد) قلعه‌ای راکه درحوالی قاین[3] بود تصرف کردند . سپس به‌کاروانی که از نزدیکی قلعه عبورمی کرد، حمله بردند و لشکریانی را که از قاین به‌جنگ آنان آمده بودند ، شکست دادند[4] . شورش سرتاسر قهستان را در بر گرفت . رهبر شورش حسین قائنی یکی از داعیان حسن صباح بود[5] . اسماعیلیان به رهبری همان داعی خور، خسف ، زوزن ، قاین ، تون وحول وحوش این شهرها را تصرف کردند[6] ملکشاه لشکری به فرماندهی غزل سارغ[7] به جنگ اسماعیلیان قهستان

۱ـ به گفتهٔ جوینی (جلد سوم ، صفحهٔ ۱۹۵ ـ ۱۹۷) درآن موقع داعیان به اطراف و اکناف فرستاد و «دعوت جدیده» از آنزمان آغاز گردید . به عقیدهٔ جوینی اصول عقاید حسن صباح نوعی از تصوف بود که آنرا «الزام» نام نهاده بود . وی بکلی تعلیم و تعلم را دربست و گفت خداشناسی به عقل ونظرنیست ، به « تعلیم » امام است . به رسالهٔ المستظهریهٔ غزالی در رد تعلیمات پیروان حسن صباح (. . . I. goldzieher, Streitschrift) و همچنین به رسالهٔ نزاری « کلام پیر» رجوع شود .

۲ـ جوینی ، جلد سوم ، صفحهٔ ۲۰۰ .

۳ـ ابن‌الاثیر ، جلد دهم ، صفحهٔ ۲۱۳ .

۴ـ همانجا .

۵ـ جوینی ، جلد سوم، صفحهٔ ۲۰۰ .

۶ـ ابن‌الاثیر ، جلد دهم ، صفحهٔ ۲۱۷ .

۷ـ جوینی ، جلد سوم، صفحهٔ ۲۰۲ و ابن‌الاثیر، جلد دهم، صفحهٔ ۲۱۷ ـ به روایت ابن‌الاثیر غزل سارغ قبلا والی قهستان بود و مردم ازدست وی درعذاب بودند . مقایسه شود با تاریخ سیستان (صفحهٔ ۳۸۶) آنجا که می‌گوید امیرسیستان به اتفاق غزل سارغ به جنگ باطنیان رفت .

فرستاد . در دوازدهم رمضان ٤٨٥ هجری (۱۷ اکتبر سال ۱۰۹۲) یکی از داعیان اسماعیلی نظام‌الملك را به خدعه کشت[۱] . پس از چند ماه ملکشاه به وضع اسرار آمیزی در گذشت و شاید بدست اسماعیلیان مسموم شد . آنگاه سپاهیان دولتی ازقهستان و از نواحی قلعهٔ الموت (درشمال قزوین)[۲] که درمحاصره داشتند، عقب نشینی کردند.

از آن پس اسماعیلیان جرأت بیشتری یافتند و به روایت ابن‌الاثیر قلعه‌ها و شهرهای نزدیك ری و خوزستان و فارس و غیره را متصرف شدند[۳] . مؤلف تاریخ سیستان از آمدن « لشکر قرامطه » از قهستان به سیستان و از جنگ مردم سیستان با قرمطیان سخن می گوید[۴] .

پس از مرگ ملکشاه ، بر سر جانشینی وی در میان برکیارق و محمود جنگهای خونین در گرفت ودر نتیجهٔ این جنگها دولت مرکزی رو به ضعف نهاد و شورش و آشوب سرتاسر کشور را فرا گرفت و پیشگوئی شوم نظام‌الملك به حقیقت پیوست .

هنگامیکه دو برادر در بیرون اصفهان می‌جنگیدند ، اسماعیلیان در درون شهر مشغول‌کار بودند . آنان یك مرکز سرّی به نام «دعوتخانه» تشکیل داده و در کوی و برزن مردم را غارت می کردند[۵]. اسماعیلیان قلعه‌ای را که درحوالی اصفهان بود ، در دست داشتند[۶] و برکیارق اسماعیلیان اصفهان را بشدت کشتار می کرد[۷].

به روایت ابن‌الاثیر ، حکمدار عمان نیز درملك خود با باطنیان در زدوخورد بود[۸] . به‌گفتهٔ مؤلف مذکور ، ایرانشاه‌بن تورانشاه‌بن قاوردبیگ حکمران سلجوقی

۱ـ جوینی ، جلد سوم ، صفحهٔ ۲۰۴.

۲ـ ابن‌الاثیر ، جلد دهم، صفحهٔ ۲۱۶.

۳ـ ابن‌الاثیر ، جلد دهم ، صفحهٔ ۲۱۷ ـ ۲۱۸

۴ـ تاریخ سیستان، صفحهٔ ۲۸۸ـ دراین کتاب سپس‌ازلشکرکشی قرمطیان بسال ۴۹۵ (۱۱۰۱/۰۲) و ملاحده بسال ۵۲۳ (۱۱۲۸/۲۹) سخن رفته (صفحهٔ ۳۸۹ و ۳۹۱) ـ ابن‌الاثیر اسماعیلیان را «باطنیان» و تاریخ سیستان آنانرا «قرامطه» و «ملاحده» می‌نامد .

۵ـ ابن‌الاثیر ، جلد دهم ، صفحهٔ ۲۱۴ ـ ۲۱۵ و راوندی ، صفحهٔ ۱۵۵ـ۱۵۸ .

۶ـ ابن‌الاثیر ، صفحهٔ ۲۱۵ ـ این قلعه را داعی احمدبن عطاش بتصرف درآورد . به‌گفتهٔ راوندی (صفحهٔ ۱۶۰) بعدها اسماعیلیان ازآن قلعه بیرون رانده شدند .

۷ـ ابن‌الاثیر ، جلد دهم ، صفحهٔ ۲۱۳ ـ ۲۱۵ .

۸ـ همانجا ، صفحهٔ ۲۱۸ـ نام این حکمدار «جاولی سقاوو» ذکر شده است (مقایسه شود با محمد بن ابراهیم ، صفحهٔ ۲۶) .

کرمان،خود به مذهب باطنی گرائید[1] و حتی یکی از فقهای حنفی را کشت . شورش کرمان با عزل ایرانشاه پایان یافت .

تبلیغات اسماعیلیان در میان پاسداران برکیارق هم کارگر افتاده بود . وی «آشوبگران» را کیفر داد[2]. داعیان اسماعیلی از نزاع محمود و برکیارق سود فراوان بردند[3] به گفتهٔ ابن‌الاثیر آدمکشی‌های سرّی چنان رایج شد که نزدیکان برکیارق همه از زیرجامه‌ها زره می‌پوشیدند و بی جوشن و خود از خانه بیرون نمی‌آمدند. به روایت بنداری[4] اسماعیلیان همهٔ مردم سرشناس را به ترس و هراس انداخته بودند . بسیار کسان از بیم جان به‌آنان تملق می‌گفتند و با خواسته‌های آنها همراهی می‌کردند و کار بجائی رسیده بود که هر کس بداشتن ارتباط نهانی با اسماعیلیان در معرض سوءظن و تهمت قرار می‌گرفت . سخن چینی و جلب و اعدام بکار افتاده و همه در بیم و وحشت بسر می‌بردند .

چنانکه گفتیم تاریخ دعوت جدیده محتاج مطالعه و تحقیق خاصی است . آنچه در اینجا آوردیم ، به ما امکان می‌دهد که از وسعت دامنهٔ شورش که تقریباً سرتاسر کشور ایران را فراگرفته بود ، سخن گوئیم . بزرگترین آشوبها در قهستان و در منطقهٔ قزوین برپا شد و کرمان و اصفهان وفارس وهمدان همگی دستخوش «فتنه» و فساد بودند. مآخذی که در دست است از شرکت روستائیان در این جنبشها چیزی نمی‌گویند ، ولی می‌توان حدس زد که روستائیان شیعی مذهب که در زیر فشار اقطاع‌داران بودند، دردعوت جدیده شرکت کرده باشند.اجمالاً با اطلاعاتی که فعلا دردست است ، بیش از این چیزی نمی‌توان گفت .

بلاشك ، جنبش وشورش جنبهٔ عمومی و مختلط داشته و طبقات و گروههای مختلف در آن دخالت داشته‌اند . «فتنهٔ» اصفهان عبارت از شورش « عوام و اوباش» شهری بوده . داعیان اسماعیلی پاسداران برکیارق را که از ترکمانان و مانند همهٔ

---

۱ ـ ابن‌الاثیر ، جلد دهم ، صفحهٔ ۲۱۹ ـ ۲۲۰ ـ نظیر این اطلاعات را محمد بن ابراهیم هم می‌دهد . (صفحهٔ ۲۱ ـ ۲۶) .

۲ ـ ابن‌الاثیر ، جلد دهم ، صفحهٔ ۲۲۰-۲۲۱ .

۳ ـ همانجا ، ونیز راوندی ، صفحهٔ ۱۳۵ .

۴ـ بنداری ، صفحهٔ ۶۶ .

لشکریان سلجوقی خودسر و خطرناك بودند ، تبلیغ کرده و حتی کسانی از افراد خاندان سلجوقی (مانند ایرانشاه) به هرعلتی بوده ، با اسماعیلیان همدست شده بودند .

شورش در اکثر ولایاتی که به زیر فرمان سلجوقیان بود ، بشدت سرکوبی شد، اما درناحیهٔ قزوین حکومت کوچکی به نام «دولت ملاحده» که مرکز آن الموت بود تأسیس یافت که بعدها در اوایل نیمهٔ دوم قرن سیزدهم بدست مغول منقرض گردید . از تاریخ صد و پنجاه سالهٔ این دولت اطلاعات زیادی نداریم . آدم کشی سرّی وایجاد وحشت از مختصات دعوت جدیده بود وامرای نخستین دولت ملاحده (اصحاب جبال) از این اصل پیروی می کردند . داعیان اسماعیلی ، «حشّاشیّن» در سوریه و تقریباً در سرتاسر شرق و در تاریخ جنگهای صلیبی نقش مؤثری بر عهده داشتند . ازبیانات جوینی[1] می توان چنین قضاوت کرد که دولت ملاحده یك حکومت فئودال بود که در قلاع مستحکم کوهستانی مستقر شده بود .

درقرن دوازدهم وسیزدهم مبارزه با الحاد افراطی درداخلهٔ دولت ملاحده در گرفت. درسال ۶۰۷ هجری (۱۲۱۰) «اصحاب جبال» به دست خود کتابهای ملاحده را به آتش کشیدند[2] ومقارن حملهٔ مغول دولت ملاحده ازحیث سازمان داخلی بکلی درهم پاشیده بود .

۱ـ جوینی ، جلد سوم ، صفحهٔ ۲۱۰ - ۲۸۰ .
۲ـ جوینی ، صفحهٔ ۲۴۴ .

نتیجه

و . و . بارتولد در طی تألیفات عدیدهٔ خویش ، نظر خود را دربارهٔ ماهیت فرقهٔ اسماعیلیه بیان کرده است[1] . وی بر اساس تئوری خود ، بطور خلاصه معتقد است که کیش اسماعیلی عبارت از نبرد شوالیه‌های ایرانی با «سازمان اسلام» و با مردم شهرنشین و بعبارهٔ اخری نبرد «قلاع با بلاد» بوده است . مؤلف مزبور دربارهٔ تشکیل دولت ملاحده می‌نویسد که «نهضت اسماعیلی آخرین کشش و کوشش شوالیه‌های ایرانی با عصر ظفرمند نوین بود»[2] و در مقالهٔ دیگرش می‌گوید «نهضت اسماعیلی ، همکاری اشراف صاحب زمین و مردم روستائی بر ضد شهرها بود»[3] .

چنانکه ای . پ ، پتروشفسکی [4] بدرستی اظهار داشته ، عقیدهٔ و . و. بارتولد محتاج تجدید نظر است . به استناد اینکه روایت مآخذ قدیمه بر اینکه اسماعیلیان

۱ـ ابتدا در سخنرانی مورخ ۳۱ مارس ۱۹۱۱ [شوالیه‌ها و زندگانی شهری ایران در عهد ساسانیان و دورهٔ اسلام (آثار شعبهٔ شرق انجمن باستان شناسان روس ، جلد ۲۱ ، سنت پطرزبورگ ، ۱۹۱۳) ، صفحهٔ ۳۰ ـ ۳۲] و بعد در مقالات «شعوبیه ...» و « تاریخ حماسهٔ ملی ایران» (آثارشعبهٔ شرق انجمن باستانشناسان روس، جلد ۳۲، سنت پطرزبورگ، ۱۹۱۵) ، صفحهٔ ۲۵۷ و ما بعد و «تاریخ نهضتهای روستائی ...» ، صفحهٔ ۶۰ و ما بعد .

2– W. Barthold. Šu' ubiga ..., s. 256 .

۳ـ و . و . بارتولد ، تاریخ نهضتهای روستائی ... ، صفحهٔ ۶۱ .

۴ـ ای . پ . پتروشفسکی ، اعیان شهرنشین . . . ، صفحهٔ ۱۰۸ ـ ۱۰۹ ـ متأسفانه پتروشفسکی متقابلاً نظر خود را اظهار نمی‌دارد .

شهرها را ویران می‌کردند و در قلعه‌ها بسر می‌بردند، نمی‌توان حکم کرد که آنان بطور کلی با شهرها درجنگ و ستیز بوده‌اند و بیش از این نمی‌توان گفت که ملحدان اسماعیلی با یك طبقه و صنف معین از شهرنشینان مبارزه می‌کرده‌اند. اما استدلالی که ای. پ. پتروشفسکی در رد نظریهٔ و. و. بارتولد می‌کند، به عقیدهٔ ما چندان درست نیست. پتروشفسکی تصور می‌کند که چون درقرن یازدهم تا چهاردهم اشراف صاحب زمین و اعیان شهری صاحب مشاغل دولتی همان یك‌گروه اجتماعی بودند، بنابراین سخن‌گفتن از نبرد «قلاع با شهرها» بیجاست.

چنانکه در فصل اول این کتاب ذکر شد، اعیان‌کاردار بواسطهٔ ضبط وتصرف اراضی روستائیان ودهقانان صاحب زمین شده بودند. به عقیدهٔ خود ای.پ.پتروشفسکی دوران بسط و توسعهٔ املاك اعیان کاردار مربوط به قرن سیزدهم تا پانزدهم بوده و چنانکه معلوم است در جریان قرن هشتم تا یازدهم دهقانان با اعیان جدید، اجاره داران و کارداران خلیفه و بعدها با کارداران سامانی و غزنوی شدیداً در کشمکش بودند.

به نظر ما و. و. بارتولد با ذکر برخورد «شوالیه‌ها و شهرها» قیافهٔ عمومی این نبرد را بدرستی تشخیص داده است. اما او معین نکرده که دهقانان با کدام طبقه ازمردم شهرنشین در زد وخورد بوده‌اند. بعلاوه و. و. بارتولد از اسماعیلیه «بطور کلی» سخن گفته و به تکامل تاریخی و فرق و انشعابات مختلفهٔ آن توجه نداشته است. مآخذ راجع به‌اسماعیلیان در زمان بارتولد هنوز بدست نیامده بود وبنابراین او نمی‌توانست جز بدین طریق دربارهٔ اسماعیلیان قضاوت نماید. و. و. بارتولد تصور می‌کرد که حشّاشین و به قول خود او «اشراف ایرانی» بطور ساده کسانی از قبیل شوالیه‌های اروپا (Raubritter) بوده‌اندکه در قلعه‌ها نشسته و در معابرعمومی راهزنی می‌کرده‌اند.

به عقیدهٔ ما اینکه اسماعیلیان دراواخرقرن یازدهم قلعه‌ها را درتصرف داشتند، دلیل آن نیست که آنان از «اشراف ایرانی» بوده‌اند. قلاع ملك دائمی و قدیمی داعیان اسماعیلی نبود، بلکه چنانکه از مآخذ موجود بر می‌آید، آنها را به‌حیله و زور تصرف کرده بودند. خود حسن صباح نژاد ایرانی نداشت، بلکه کاتبی بود از مردم ری که نسبت خود را به ملوك یمن می‌رسانید. و. و. بارتولد دراظهار اینکه

اسماعیلیان «با شهرها می جنگیدند» دریافت خود را ازتاریخ اروپای غربی با اوضاع مشرق زمین تطبیق داده است . در آن تاریخ شهرنشینانی به معنی اروپائی آن (Bürger) در شرق وجود نداشت و اسماعیلیان «اشراف» نمی‌توانستند با آنان در جنگ و جدال باشند .

شهر کرسی اقامت امیر و مرکزکارداران دولت بود و درآن اشراف فئودال و روحانیان فرمانروائی می کردند[1] . بازرگانان قدرت سیاسی نداشتند وچنانکه دیدیم الحاد اسماعیلی درآخر قرن یازدهم درمیان «عوام‌الناس» اصفهان پدیدآمد . بنابراین الحاد مزبور امکان داشته که در میان مردم شهری و طبقات پائین شهر هم رواج یافته باشد . هرگاه مذهب اسماعیلی در قرن دهم و یازدهم در خراسان و آسیای میانه ، برای روستائیان و دهقانان که با سلطان وکارداران دولت درپیکار بودند ، اصولا یك امر عقیدتی و مرامی (ایدئولوژیك) بود ، اما نهضت اسماعیلی اواخر قرن یازدهم تنها یك مسئله مرامی نبود ، بلکه مضمون پیچیده‌تری داشت . بسط و توسعهٔ الحاد یعنی تعالیم اسماعیلی هرگز نمی‌توانست با تقسیم طبقاتی اجتماع سازگار باشد . چنانکه گفتیم در هر اصلی از اصول مذهبی (مثلاً در اصل امامت) هرطبقه‌ای همان مفهومی را که خود لازم داشتند می گنجانیدند . درهم آمیختن عجیب منافع ومصالح طبقات وگروههای طبقاتی درآن عهد ، چنانکه درفصل اول این کتاب ذکرش رفت، وضع پیچیده و«رنگ وارنگی» به شورشهای اسماعیلی داده بود. ف . انگلس راجع به اوضاع آلمان در پیش از جنگ روستائی سال ۱۵۲۵ می نویسد «انشعاب عموم ملت به دو اردوی متخاصم که درآغاز انقلاب اول فرانسه امکان داشت و هم اکنون در عالی‌ترین مراحل ترقی کشورهای پیشرفته‌تر میسر است ، در وضع آنزمان بهیچوجه ممکن نبود[2]» این نظر ف . انگلس را می‌توان با روزگاری که مورد بحث ماست ، تطبیق کرد . در مراحل اولیهٔ تکامل فئودالیزم ، با اوضاع و شرایطی که در مشرق زمین وجود داشت ، پیچیدگی روابط اقتصادی، تنوع شکل برخوردهای منافع طبقاتی و صنفی را بوجودآورد .

۱ـ مقایسه شود با پتروشفسکی ، اعیان شهر نشین ... ، صفحهٔ ۹۸.

۲ـ ف . انگلس ، جنگ روستائی در آلمان (ك . مارکس و ف . انگلس ، کلیات ، چاپ یکم، جلد هشتم) ، صفحهٔ ۱۲۶ .

مطالبی که در این فصل آوردیم به ما امکان می‌دهد که چند نتیجهٔ ضمنی دیگر نیز بگیریم :

۱ ـ دربارهٔ موارد استعمال اصطلاح قرمطی و اسماعیلی و باطنی گوئیم : جنبش روستائی قرمطیان در اواخر قرن نهم ، سالیان دراز در خاطر اشراف فئودال باقی ماند . از آن پس اقدامات دولت «قرمطی» ابوسعیدیان در بحرین وتصرف مکه و بردن «حجرالاسود» قرمطیان را در میان وجوه طبقهٔ حاکمه به بد دینی و «الحاد» شهره ساخت . کلمهٔ «قرمط» به صورت اسم خاص در آمد و درخراسان مؤلفان سنّی که طرفداران خلفای عباسی بودند ، عمّال فاطمیان را بدین نام خواندند . تقریباً کلیهٔ مآخذ قرن یازدهم (از قبیل بیهقی ، گردیزی ، فرخی ، تاریخ سیستان و غیره) معنی نخستین کلمهٔ «قرمط» را وسعت داده وفاطمیان وعمّال آنانرا «قرمطی» نامیده‌اند. اطلاق کلمهٔ «قرمط» به عمال فاطمیان، ظاهراً باعث آن شده که فاطمیان ازناخرسندی مردم خراسان برای انجام مقاصد خویش بهره برداری نمایند .

اتباع خلفای فاطمی ، خودرا اسماعیلی و گاهی بطور ساده ، شیعه و رافضی می خواندند . درپایان قرن یازدهم وآغاز قرن دوازدهم ، کلمهٔ اسماعیلی به‌پیروان حسن صباح اطلاق شد . بعضی از مآخذ آنانرا « قرمطی » هم نامیده اند . بعد ها در نوشته‌های ضداسماعیلی ، بخصوص درنوشته‌های راجع به نزاریان وسبعیان (هفت امامیان) اصطلاح «قرمطی» به اصطلاح «ملحد» ـ بد دین و بدمذهب ـ تبدیل شد . اما خود آنان خویشتن‌را اسماعیلی می‌نامیدند. کلمهٔ «باطنی» یك اصطلاح دینی است که‌درمآخذ قرن یازدهم مترادف باکلمات اسماعیلی وقرمطی بکاررفته است. بدینقرار تواریخ رسمی ایران و آسیای میانه درقرن یازدهم ، نمی توانند از لحاظ اصطلاحی هیچگونه حد قطعی درمیان کلمات «قرمطی» و «اسماعیلی» برقرار نمایند .

۲ ـ دربارهٔ معنی کلمهٔ اسماعیلیه گوئیم : هرگاه این اصطلاح را بطور مجرد وانتزاعی برگرفته و به اصول مذهبی که ازقرن هشتم تا روزگار ما ادامه یافته است اطلاق کنیم ، مفهوم آن مانند مفهوم کلمهٔ « عیسویت » و « اسلام » یا « تشیّع » بسط وتعمیم خواهد یافت .

در قرن هشتم تا یازدهم در سرزمین های ایران و آسیای میانه پیکار شدید روستائیان با اسیری وبردگی درگرفت واین پیکار در قرن هشتم تا نهم با پیکاربرضد

فاتحان عرب دست بهم داد . دهقانان که تاحدی روابط باستانی خود را باروستائیان حفظ کرده‌بودند، با فاتحان بیگانه وبعدها باقدرت سلطان واشراف‌کاردار وشهرنشین درافتادند . این مبارزات درتحت شعارهای مختلف مانند مزدکی وانواع گوناگون تشیّع بروزمی‌کرد. کیش قرمطی واسماعیلی‌گونه‌های مختلفی ازمذهب شیعه‌است . سران وسرآمدان طبقات مختلفه از اصول عقاید مذهب شیعه سود جوئی می کردند . چنانکه فاطمیان می‌کوشیدند که انواع تعالیم اسماعیلی را که بامقاصد سیاسی آنان سازگار بود ، در مصر رواج دهند . سخن گفتن از اینکه «نهضت اسماعیلی» ، حتی درقرنهای نهم تایازدهم ، ازحیث طبقاتی یکسان بوده، بیجاست . شاید تنها ازلحاظ احکام ومقررات شرعی وحدت و کلیّتی درآن بتوان یافت . کیش قرمطی واسماعیلی نظر به‌اختلاف زمان و مکان و کیفیت طبقاتی آنها ، بصورتهای گوناگون در آمده و طبقات وگروه های طبقاتی مختلف درطول قرون متمادی معنی و مفهومی را که خود خواستار بوده اند ، در اصول و احکام آن گنجانیده‌اند .

باب چهارم
زندگی و فعالیت ناصرخسرو

مآخذ دربارهٔ ناصر خسرو

نخستین اطلاعاتی که راجع به ناصرخسرو داریم درکتاب بیان الادیان تألیف معاصر جوان او ابوالمعالی است که درسال۱۰۹۲ نوشته شده‌است. بااینکه ابوالمعالی جز چند سطر دربارهٔ ناصرخسرو ننوشته، با اینهمه معلوماتی که وی می دهد بسیار ارزنده است، زیرا اطلاعاتی را که ناصر خسرو در تألیفاتش از احوال خود داده، تأیید می کند. باید درنظر داشت که ابوالمعالی از اهل تسنّن بوده و از ناصر خسرو به نفرت یاد می کند و او را «ملعونی عظیم» می نامد. کسان دیگری که بعداً شرح حالی از ناصرخسرو نوشته اند، از عبارات بی پردهٔ ناشی از تعصب دینی تجاوز کرده و با تحریف زندگی حقیقی و عقاید او به داستانسرائی و افسانه سازی پرداخته اند.

تاریخ نویسان رسمی نمی توانستند زندگانی و اعمال و تألیفات او را کلّاً بدست فراموشی بسپارند. کتاب های او شهرت یافته و در همه جا پراکنده شده بود و مؤلفان سنّی چاره ای جز این نداشتند که لکهٔالحاد را، که خود نمی‌پسندیدند از چهرهٔ او «بزدایند». پس متن کتابهای او را به انواع گوناگون تحریف کردند. بخصوص متن «سفر نامه» را تلخیص و مواردی را که مؤلف از انتساب خود به مذهب اسماعیلی سخن می گوید، حذف کردند.

بعدها با پیشرفت مذهب نزاریهٔ، ناصرخسرو به چشم خود اسماعیلیان هم ملحد جلوه کرد. در طول هشتصد سال روحانیان نادان آثار فلسفی او را، چون

نمی‌توانستند به کنه آنها پی ببرند ، مبدل به کتاب «شرعیات» کردند ، که گویا اسرار و رموزی دارد که هر کس را بدان دسترس نیست[1]. تنها بعضی اشعار اخلاقی و پندآموز ناصر در «بیاض» ها و جنگها ثبت وضبط شد . ولی همزمان بااین وقایع، روایات مختلفی از «سرگذشت» ناصرخسرو که به مذاق «خلیفه های اسماعیلی» و مدرسین سنّی خوش آیند بود ، وشاید بعضی از آنها در همان قرن دوازدهم بوجود آمده بود[2] ، همچون علف هرز می روئید وشاخ وبرگ می داد .

می‌توان حدس زد که قدیمی‌ترین زندگی نامه‌ها و «زندگی‌نامه های دروغین» ناصرخسرو ، بدست یکی ازخویشان یا شاگردان او در یمگان ساخته شده که خواسته است از صیت و شهرت فوق‌العادهٔ ناصر استفاده کرده از وی «اولیاءِ الله» و از خاکش زیارتگاه بسازد وخود از این راه به نوائی برسد . چنانکه می‌دانیم نظیراین کار را صوفیان هم می‌کردند و کافی است که شرح حالات شیخ **ابو سعید میهنی** و **ابوالحسن‌خرقانی** را بخاطر بیاوریم.

ارباب تحقیق متوجه شده‌اند[3] که قسمت اعظم اطلاعاتی که در «سرگذشت های» گوناگون ناصرخسرو آمده ، ناشی از تفسیر نادرست بعضی ابیات از دیوان اشعار او است . ظاهراً کسانی که این «سرگذشتها» را ساخته اند، نه تنها از روایات شفاهی ، بلکه از دیوان ناصرخسرو هم استفاده کرده اند .

بسیاری از این زندگی‌نامه‌های دروغین که دیگران نوشته و یا به قلم خود ناصر منسوب کرده اند ، به دست ما رسیده است . ظاهراً قدیمی ترین آنها «سفرنامهٔ ناصرخسرو» است که نسخهٔ خطی آن در پامیر کشف شده[4]، و عبارت ازشرح حال

۱ ـ مراجعه شود به آ . آ . سمیونف ، در پیرامون عقاید مذهبی اسماعیلیان شغنان («عالم‌اسلام» ، ۱۹۱۲ ، جلد یکم ، کتاب چهارم ، صفحهٔ ۵۵۵ ـ ۵۵۶) ـ درسال ۱۹۱۲ «خلیفه‌های» اسماعیلی پامیر کتاب «وجه دین» ناصرخسرو را به نیت شفا بربالین بیماران و بقصد آمرزش بربالاسر مردگان می خواندند .

۲ ـ مقایسه شود با کلام پیر ، صفحهٔ XVII (مقدمهٔ و.آ.ایوانف) .

۳ ـ مراجعه شود به دیوان ناصرخسرو ، صفحهٔ ط (مقدمهٔ س.ح.تقی زاده).

۴ ـ نسخهٔ خطی این کتاب از پامیر برای آ.آ. سمیونف فرستاده شده و اکنون در انستیتوی خاور شناسی شوروی ، شعبهٔ لنینگراد (بشمارهٔ A ۹۰۷) ضبط است (مراجعه شود بهآ.آ. سمیونف ، فهرست نسخه های خطی اسماعیلی ، بهاهتمام آ.آ. سمیونف (ایران،←

افسانه‌آمیزی است که هیچگونه مناسبتی با سفرنامهٔ حقیقی ندارد .

درقرن شانزدهم نزاریان هند داستان بسیار عجیبی از زندگانی ناصر ساخته و به قلم خود او نسبت دادند و در آن کتاب وی را در عداد پیروان مذهب اسماعیلیان نزاری قلمداد کردند[1]، درصورتی که مذهب نزاری درواقع پس‌ازمرگ ناصر خسرو بوجود آمده است . یك رسالهٔ مذهبی نزاری به این سرگذشت الحاق و مجموع کتاب را «کلام پیر» نام نهاده اند . شرح حالی که نزاریان بدین طریق از ناصرخسرو پدید آورده اند ، در هند و پامیر شهرت و انتشار فوق العاده یافته است[2] . با اینهمه در اواسط قرن هفدهم در میان اسماعیلیان مولتان در این باب که آیا ممکن بوده ناصر واقعاً ازنزاریان باشد، اختلاف کلمه وجود داشته است . ملاّ موبد مؤلف کتاب معروف «دبستان المذاهب» که در سال ۱۰۵٤ هجری (۱۶۴۴,۴۵) به مولتان آمده با یکی از اسماعیلیان آنجا مصاحبه‌کرده و او اطلاعاتی از ناصرخسرو به وی داده است . از بیانات این شخص اسماعیلی که موبد یادداشت کرده ، پیداست که وی از سفرنامهٔ حقیقی اطلاعاتی داشته است . قسمت آخر اظهارات آن شخص شایان توجه مخصوص است . آن مرد اسماعیلی چنین‌گفته :

«اکثرمردم اورا (ناصر را) پیرو اسماعیلیان الموت (یعنی‌نزاریه) می‌دانند و بعضی ازجهال‌ندامت‌نامه‌ای از او درباب معاشرت با الموتیه ساخته‌اند.درصورتیکه او پیرو اسماعیلیهٔ مغرب بود وبه اسماعیلیان الموت عقیده نداشت»[3] .

این ندامت نامه ، یا «کلام پیر» و یا روایت دیگری از سرگذشتهای دروغین

---

۱ ـ مراجعه شود به کلام پیر (مقدمهٔ و.آ. ایوانف) و آ.آ. سمیونف ، نسخه های خطی اسماعیلیان ...، صفحهٔ ۲۱۹۳ .

۲ ـ آ.آ. سمیونف ، فهرست نسخه های خطی اسماعیلی ...، صفحهٔ ۲۱۹۳

۳ ـ دبستان المذاهب ، برگ a ۱۱۰ ـ مقایسه شود با آ.آ. سمیونف ، درپیرامون اعتقادات مذهبی ...، صفحهٔ ۵۲۴ .

←۱۹۱۸) ، صفحهٔ ۲۱۸۸ ـ ۲۱۹۰ . مقایسه شود با اطلاعات راجع به نسخه های دیگر پامیر : همانجا، صفحهٔ ۲۱۸۹ ، و آ.آ.سمیونف ، درپیرامون اعتقادات مذهبی...، صفحهٔ ۵۵۰ و W .Ivanow Studies...,p.96 ـ علاوه بر «مناقب» و « گوهر ریز» که سمیونف وایوانف معرفی کرده اند ، سمیونف توانسته است راجع به کتابی به نام « سفرنامهٔ مشرق» اطلاعی بدست بیاورد .

ناصر است که بعد ها مبنای روایت «آتشکده»[1] قرار گرفته و افسانه ای دربارهٔ زندانی شدن ناصر در قلعهٔ الموت بوجود آورده است . ظاهراً اسماعیلیان مولتان در قرن هفدهــم از مجعول بودن فصل اول کلام پیر که مربوط به سرگذشت ناصر است ، اطلاع داشته اند .

علاوه بر کلام پیر وسفرنامهٔ پامیر، سه روایت مختصر، متوسط ومفصل‌دیگر ازسرگذشت دروغین ناصرخسرو در تذکره های «خلاصة الاشعار» [2] (سال ۱۶۰۹) ، « هفت اقلیم » [3] (سال ۱۶۱۶) ، « سفینه » (سالهای ۱۷۲۵ - ۱۷۳۵) و « آتشکده » [4] (سالهای ۱۷۶۰ - ۱۷۷۹) نقل شده است. به‌عقیدهٔ ه . اته [5] این سرگذشتهای‌منسوب به قلم ناصر خسرو از همان اواخر قرن شانزدهم بوجود آمده ودر روزگار پادشاهی اکبرشاه با اشعار ناصر خسرو در هند رواج یافته است .

بنا به نقل تذکره های مذکور ، ناصرخسرو در مشرب تسنن بوده وبه دستور « ملك ملحدان » که گویا وی را به زندان افکنده بود ، چند کتاب در الحاد نوشته است[6]. همهٔ این روایات بسیار ناقص واز حیث مضمون ابتدائی وکودکانه است .

اینکه همهٔ این روایات مطلقاً افسانه‌آمیز بوده و بهیچوجه نمی‌تواند مأخذی برای شرح حال واقعی ناصر خسرو شمرده شود ، بقدری در نظر ه . اته روشن بوده که آنها را نظیر داستان معروف فائوست دانسته است[7]. با اینـهمه نمی توان گفت که روایات‌مزبور ازنظر علمی شایان توجه نیستند ، زیرا ازمطالعهٔ آنها می توان به نظر وعقیدهٔ مردم در ادوار مختلفه راجع به «شخصیت» وعقاید ناصر خسرو پی‌برد .

---

۱ ـ به توضیحات بعدی مراجعه شود.

2 _ E.G. Browne, A literary history ... , p.218 .

۳ ـ نسخهٔ خطی‌انستیتوی خاورشناسی شوروی، به‌شماره‌های C 605 ،C 606 وC 1795 دیده شود.

۴ ـ چاپ سنگی بمبئی ، سال ۱۸۶۰ ، صفحهٔ ۱۸۷ و ما بعد . همچنین دیوان ناصر چاپ سنگی (تبریز۱۸۶۴) دیده شود .

5_H. Ethé, Nasir bin Khusrau's Leben, Denken und Dichten (ACIO,VI, Leiden, 1885) ,s. 175.

۶ ـ در این روایات ناصرخسرو آشکارا بانصیرالدین طوسی التباس شده است

7_ H. Ethé, Nasir Chusrau's Rušanainama (روشنائی‌نامه) oder Buch der Erleuchtung in text und uebersetzung ..., (ZDMG/33/1879),S.446

دراین روایات نیز مانند روایت دولتشاه[۱] سعی شده که تهمت الحاد را ازناصرخسرو رفع کرده و وی را گاه پیرو عقیدهٔ نزاریان (کلام پیر) و گاه سنّی دوآتشه (روایت هفت اقلیم) ویا شخصی از این قبیل معرفی نمایند. کوشش واصرارعجیبی که از ناحیهٔ یك عده نویسندگان گمنام وناشناخته بکار رفته تاچهرهٔ واقعی حکیم را دگرگون نشان داده وآنرا درپرده‌ای از افسانه وابهام مستوردارند ، شاید تنهادربارهٔ ابن سینا نظیر داشته باشد[۲].

«افسانه های زندگی» ناصر خسرو نه تنها از این لحاظ که بدانیم مردمان هر عصر وزمان تألیفات وعقاید او را چگونه درك کرده اند ، بلکه از این حیث هم که خود یادگارهای جالبی از ادبیات دینی شرق هستند ، شایان توجه است . ما فعلا به این مطلب که خود موضوع خاص و جداگانه‌ای است ، وارد نمی‌شویم و همینقدر یادآوری می کنیم که «سفرنامهٔ» پامیر[۳] باافسانهٔ زندگانی سنت آنتوان (که آفاناسیوس اسکندری نقل کرده) شباهت زیاد دارد ومطالبی در آن هست که در فولکلور معاصر تاجیکستان[۴] نیز بچشم می خورد. ما نتیجهٔ مطالعات خود را دربارهٔ کلیهٔ افسانه‌های زندگی ناصرخسرو درکتاب جداگانه‌ای شرح خواهیم داد .

اطلاعاتی که زکریای قزوینی در « آثار البلاد »[۵] (تألیف سال ۱۲۷۵) راجع به ناصرخسرو داده ، معمائی است که تا کنون حل نشده است . و.آ. ایوانف عقیده دارد که روایت قزوینی « یکی از افسانه‌های زندگی ناصر خسرو است که از قرن سیزدهم شایع گردیده است»[۶] با اینهمه ، صراحت و وضوح اطلاعاتی که قزوینی داده

۱ــ به صفحات بعدی از همین فصل مراجعه شود .

۲ ـ مثلا مراجعه شود به :

S. unver, Avicenne dans le folklore («Millenaire d' Avicenne. Congrès de Bagdad», Le Caire,1952), p. 23 _ 27 .

۳ ـ نسخهٔ خطی انستیتوی خاورشناسی شوروی. شمارهٔ 907 A .

۴ ـ مقایسه شود با آ.آ. بوبرینسکی ، کوه نشینان قسمت علیای پنجاب ، مسکو ، ۱۹۰۸ ، صفحهٔ ۱۱۱.

۵ ـ قزوینی ، آثار البلاد ، جلد دوم ، صفحهٔ ۳۲۸ ـ ۳۲۹ ـ مقایسه شود با :
E.G. Browne, A literary history ..., p . 218 .

۶ ـ کلام پیر ، صفحهٔ XVII (مقدمهٔ و.آ. ایوانف).

و کثرت جزئیات حقیقی که در آن هست، ایجاب می کند که گفته‌های او بیشتر مورد توجه قرار گیرد. سر تاسر این حکایت با «زندگی‌نامه های ناصرخسرو» منسوب به قلم خود او که پیداست هرجزئی از آنها براثر منظورخاصی به قلم آمده است، هیچگونه رابطه و وجه اشتراکی ندارد.

قزوینی در آغاز حکایت خود ازقول شخصی به نام امیرحسام‌الدین ابوالمؤید بن‌النعمان [۱] گوید که ناصر خسرو ملك بلخ بود که رعایای او وی را خلع و طرد کردند واو ناچار به یمگان گریخت تا کسی را بر او دستی نباشد.

سعی می کنیم که این روایت قزوینی را تحلیل کنیم.

دولتشاه هم [۲] از فرار ناصر از بلخ و پناهیدن او به کوههای بدخشان سخن می‌گوید و قسمتی از قصیده ای را که در آن ناصر تبعید خود را از خراسان ذکر کرده، شاهد می‌آورد [۳]. گمان می‌کنیم که هم روایت دولتشاه و هم اطلاعاتی که حسام الدین می دهد، هردو از دیوان ناصرخسرو که پیوسته از دوری خود از بلخ شکایت می کند، اقتباس شده باشد. دولتشاه اضافه می کند که در روزگار او (قرن پانزدهم) مردم کوهستان را به امیر ناصرخسرو اعتقاد بلیغ است. بعضی او را «سلطان» می نویسند و بعضی «شاه»... وبعضی گویند که «سید» بوده. شخصی به نام «شاه شهید سعید سلطان محمد بدخشی» که دولتشاه شخصاً با او گفتگو کرده، انتساب ناصر را به علویان مطلقاً رد کرده است [۴]. چنانکه می دانیم امرای کوچك و مستقل پامیر تا قرن نوزدهم لقب شو (شاه) داشتند [۵]. اسماعیلیان قرن بیستم ناصرخسرو را «شو سید ناصر» می نامیدند [۶]. ظاهراً تبعید ناصر از بلخ از اشعار او سرچشمه گرفته و حسام الدین که آن اطلاعات را به قزوینی داده، چنانکه بعداً خواهیم

۱ ـ هویت این شخص بدست نیامد.

۲ـ دولتشاه، صفحهٔ ۶۲.

۳ ـ مقایسه شود با دیوان ناصرخسرو، صفحهٔ ۱۹۰ ـ ۱۹۲.

۴ ـ دولتشاه، صفحهٔ ۶۴.

۵ ـ ن. آ. کیسلیاکف، مختصری از تاریخ قراتگین، استالین آباد ـ لنین گراد، ۱۹۴۱، صفحهٔ ۸۴ وجاهای دیگر.

۶ ـ آ. آ. بوبرینسکی، کوه‌نشینان قسمت علیای پنجاب، صفحهٔ ۱۰۹ و ۱۱۱؛ مذهب اسماعیلی در سرحدات روس وبخارای آسیای میانه («مجلهٔ مطالعات نژاد شناسی» شمارهٔ ۲، مسکو، ۱۹۰۲).

دید، شخصاً به یمگان سفر کرده و از لقب محلی «شو ناصر» که علی الظاهر از قرن سیزدهم به او داده بودند، خبر داشته و بدینقرار از همان نظر نخست منشاء روایت عجیب قزوینی بر اینکه ناصر خسرو «ملک بلخ» بوده، بخوبی آشکار می گردد.

اطلاعات دیگری که قزوینی بعداً ازقول همان حسام الدین می‌دهد، عجیب‌تر و مرموزتر است. قزوینی می نویسد: ناصر خسرو در یمگان کاخها و حمام های زیبا ساخت وباغهای خرم ایجاد کرد. حسام الدین خود به‌کاخها و سراهای ناصرخسرو رفته و ایوانهای پر نقش و نگار آنرا دیده و مردم محل به او نصیحت کرده‌اند که به آن نقوش و صور نگاه نکند، زیرا که هر کس را چشم به آنها افتد «هوش از سرش می پرد».

پس از آن حسام الدین باغی را که در پشت یکی از کاخها بوده و از آن آواز جانوران و پرندگان نادیده بگوش می رسیده، توصیف می کند و بعد، از حمام شگفت انگیزی که ناصرخسرو در یمگان ساخته بوده سخن می گوید و آنرا یکی از عجایب عالم می‌خواند و با طول و تفصیل و ذکر جزئیات مقرون به حقیقت، طرز ساختمان آنرا شرح می دهد. به گفتهٔ او بر در ودیوار حمام صورت جانوران منقوش بوده. حمام حجره ها و به اصطلاح امروزنمره‌های جداگانه ودرها وچفت های مرموز داشته و حسام الدین بارها در این حمام استحمام کرده است. بنا به‌روایت او این حمام یکی از جاهای تماشائی خراسان بوده. در این حمام نه تنها وجهی از مردم نمی گرفته اند، بلکه برای آنان جلاب هم می آورده اند. حمام موقوفات زیادداشته وتولیت آنها دردست اولاد ناصرخسرو بوده. پنجره‌های ساختمان شیشه های شگفت انگیز داشته و گروه انبوهی «برای شستشو وتماشا» به آن حمام می‌رفته اند.

این روایت سرتاپا جنبهٔ خرافی وداستانی دارد، بااینهمه کمتر به افسانه شبیه است وما تصور می کنیم که ا. براون و و. آ. ایوانف بیهوده آنرا جزو افسانه های زندگی ناصر شمرده اند. نکتهٔ قابل توجه‌اینکه هیچ جزئی ازاین روایت درروایات مختلف زندگی‌نامه‌های منسوب به ناصرخسرووواردنشده. بااینهمه‌اعتمادکامل به‌روایت قزوینی دور از احتیاط است. ممکن است تصورنمود که مؤلف کاخ ها وحمامی را

که توصیف کرده ، اشتباهاً به یمگان نسبت داده باشد . هیچیك ازجهانگردان قرن نوزدهم وبیستم که یمگان را دیده اند[۱] ، ازویرانه های چنین ابنیه وعماراتی در آنجا سخن نگفته اند و آن محل در حال حاضر خشك و بایر افتاده است . با اینهمه نظر به وضع جغرافیائی محل مزبور می توان احتمال داد که وقتی ابنیهٔ عظیمه وباغهای آبادی در یمگان وجود داشته است . خاك آنجا حاصلخیز است و اگر آبیاری‌شود ممکن است محصول خوب بدهد . جزئیات روایت قزوینی وبخصوص ذکر مکرر نام ناصر خسرو نشان می دهد که توصیفی که کرده مربوط به موضع یمگان ، واقع در ملتقای رود کوکچا و رود یرگس است که اکنون آرامگاه ناصر خسرو در آنجا واقع گردیده است . معمای روایت قزوینی دربارهٔ ابنیه و عمارات ناصر خسرو ، تنها بوسیلهٔ حفریات باستانشناسی دریمگان حل خواهد شد .

از روایات دیگر راجع به ناصر خسرو که به ما رسیده واز حیث تاریخ مؤخر بر روایت مذکور است ، روایتی است که حمدالله قزوینی[۲] در تاریخ گزیده (تألیف سال ۱۳۲۹) ضبط کرده است . در این یادداشت کوتاه همینقدر ذکر شده که ناصر از غالیان شیعه و معاصر مستنصر خلیفهٔ فاطمی بود ولقب « حجّت » داشت. درسال ۳۵۸ هجری (۹۶۸,۶۹)[۳] متولد شد وصد سال عمر کرد . اشعار نیکودارد، ولی از تعصب عاری نیست و از تألیفات او روشنائی نامه است . چنانکه می بینیم حمدالله قزوینی با دیوان ناصرخسرو آشنا بوده ولی از احوال او اطلاعات درستی نداشته است .

شرح مختصری که راجع به ناصر خسرو در بهارستان (۸۹۲ هجری = ۱۴۸۶,۸۷)[۴] جامی آمده ، بیش از صد وپنجاه سال از اطلاعاتی که قزوینی داده فاصلهٔ زمانی دارد . جامی گوید که ناصر خسرو شاعر قادر و مرد دانشمندی بود ، ولی او را به الحاد متهم کردند . و پس از آن‌گوید که ناصر « سفرنامهٔ » منظومی داشته. سطور بعدی بهارستان چندان روشن نیست . به عقیدهٔ هـ . اته[۵] رسالهٔ منظومی

۱ـ به صفحات آخر همین باب مراجعه شود .

۲ـ قزوینی ، تاریخ گزیده، صفحهٔ ۸۲۶ .

۳ـ این تاریخ غلط است (به‌فصل دوم همین باب‌مراجعه شود) .

۴ـ ی.ا. برتلس ، جامی، استالین آباد ، ۱۹۴۸ ، صفحهٔ ۱۱۹ .

5 – H. Ethé, Nasir Chusrau's Rušanainama . . . , S. 665 .

که جامی ذکر کرده ، از سفر نامه‌ای که ناصر به نظم نوشته بوده اقتباس گردیده است . اما چنانکه اکنون مـی دانیم ناصر چنین تألیفی نداشته و به عقیدهٔ ما منظور جامی از این عبارت آن بوده که وی سطوری را که نقل کرده بطور کلی از اشعار ناصر اقتباس کرده است .

به گفتهٔ جامی این سطور از کتاب « زبدة الحقایق»[۱] تألیف عین‌القضاة صـوفی معروف نقل شده است . ولیکن در نسخهٔ خطی زبدة الحقایق که در کتابخانهٔ عمومی دولتی به نام سالتیکف شچدرین مضبوط است، چنین مطلبی وجود ندارد[۲]. سطوری که جامی نقل کرده ، جزءِ قصیدهٔ مفصلی است که ظاهراً از ناصر خسرو نیست[۳].

اگر اطلاعاتی که جامی داده غلط و غیر قابل توجه است ، روایت معاصر او دولتشاه در تذکرة الشعرا (سال ۱۴۹۷)[۴] راجع به زندگانی ناصر خسرو ، مانند همهٔ زندگی نامه های منسوب به قلم خود ناصر که ذکرش رفت ، اساساً مجعول است . مضمون این روایت را به اختـصار می‌آوریم . دولتشاه گوید که ناصر خسرو از اصفهان است[۵]. در باب او سخن بسیار گفته‌اند : بعضی گفته‌اند موحّد و عارف است و بعضی طعن می کنند کـه طبیعی و دهری[۶] بوده و مذهب تناسخ داشته والعلم‌عندالله. به هرحال مردی حکیم و فاضل و اهل ریاضت بوده وتخلص«حجة»[۷]

۱ـ راجع به این مؤلف و کتاب او مراجعه شود به ی . ا . برتلس ، عین القضاة ـ همدانی (اخبار آکادمی علوم ، ۱۹۲۹) ، صفحهٔ ۶۹۵ـ ۷۰۶.

۲ـ ی.ا. برتلس، عین القضاة همدانی ، صفحهٔ ۷۰۳ .

۳ـ مقایسه شود با دیوان ناصرخسرو، صفحهٔ ۳۶۴ و مابعد.

۴ـ دولتشاه ، صفحهٔ ۶۱ ـ ۶۴ .

۵ـ ملك الشعراء بهار در سبك شناسی (جلد سوم، تهران، ۱۳۱۹ ش.، صفحهٔ ۱۸۹) گوید که اشتباه دولتشاه از آنجا ناشی شده که او ناصرخسرو قبادیانی مروزی را که در قرن پنجم می زیسته با ناصرالدین‌خسرو اصفهانی متوفی ۷۳۵ که تخلص « شریف » داشته، خلط کرده است .

۶ـ دهری اصولا به‌معنی طبیعی (ماتریالیست) است و در اینجا به معنی آزاداندیش آمده .

۷ـ ظاهراً دولتشاه از این اصطلاح اسماعیلیان آگاهی نداشته است (مقایسه شود با فصل بازگشت ناصر به وطن از همین‌کتاب) .

می‌کند، چه او را در آداب بحث با علما و حکما بسیار بوده و حجت و برهان محکم داشته و در اول حال از اصفهان به گیلان افتاده و مدتی با علماءِ آنجا بحث کرده. قصد او کردند، به طرف خراسان گریخت و به صحبت شیخ المشایخ ابوالحسن خرقانی مشرف شد و شیخ را از روی کرامت، احوال او معلوم شده بود و به اصحاب گفته که فردا مردی حجتی بدین صفت بدینجا خواهد رسید، او را پیش من آرید. چون حکیم ناصر به خانقاه رسید، گفت ای‌شیخ بزرگوار، می‌خواهم از این قیل و قال در گذرم و پناه به اهل حال آورم. شیخ تبسمی کرد و گفت «ای ساده دل بیچاره، تو چگونه با من هم صحبتی توانی کرد که سالهاست اسیر نفس ناقص مانده‌ای؟» حکیم گفت: «چگونه شیخ را معلوم شد که عقل ناقص است، بلکه اول ما خلق‌الله العقل [1] گفته اند» شیخ فرمود که «آن عقل انبیاست، دلیری در آن میدان مکن که عقل ناقص تو و عقل پورسیناست که هردو بدان مغرور شده اید و دلیل بدین، آن قصیده است که دوش گفته‌ای و پنداشته‌ای که‌گوهر کن فکان عقل است. غلط کرده‌ای که آن گوهر عشق‌است» فی‌الحال به زبان مبارك شیخ مطلع آن قصیده گذرانیده شد[2]. حکیم چون آن فراست از شیخ بدید مبهوت شد واخلاص او به آستانهٔ شیخ درجهٔ عالی یافت، تا شیخ او را اجازت سفرداده به جانب خراسان آمد.

دولتشاه سپس می نویسد: علمای خراسان بقصد او برخاستند. قاضی‌نیشابور که به او علاقمند بود، صلاح دانست که وی از آن دیار سفر اختیار کند. ناصر به بلخ گریخت و در آنجا نیز متواری بود تا در آخر حال به کوهستان بدخشان افتاد. دولتشاه بعنوان شاهد چند بیت از اول قصیده ای را که ناصر خسرو در شکایت از اهل خراسان سروده است می آورد و پس از آن قسمتی از همان قصیده را که خرقانی از روی کرامت خوانده بود، درج می کند و بعد گوید که دیوان ناصر خسرو سی هزار بیت است مجموع حکمت وموعظه. روشنائی نامه در نظم و کنزالحقایق[3] در نثر او راست. سپس گوید که ناصر خسرو در روزگار سلطان محمود

۱ـ از احادیث مشهوره است. این متن را براون هم به همین صورت نقل کرده است.

۲ ـ قصیده ای که دولتشاه آورده، در دیوان ناصرخسرو، صفحهٔ ۱۲۰ ـ ۱۲۲ دیده شود.

۳ـ کتابی بدین نام منسوب به عطاراست (نسخهٔ خطی انستیتوی خاورشناسی شوروی، به شمارهٔ C 1166 دیده شود).

می زیسته و معاصر شیخ‌الرئیس ابوعلی‌سینا بوده و گویند هر دو باهم صحبت‌داشته‌اند، ولی این مطلب در هیچ کتابی نیامده است . بعد دولتشاه اضافه می‌کند که مزار ناصر در یمگان است و مردم بدخشان را بدو اعتقاد بلیغ است .

در اصل و منشأ پیدایش روایت دولتشاه جای هیچگونه تردید نیست[1]، تمام این افسانه مبتنی بر دو قصیدهٔ ناصر خسرو است که در یکی از آنها خود را می‌ستاید و در دیگری از طرد و تبعید خود ازخراسان شکوه می‌کند . ماجرائی که دولتشاه نقل کرده سر تا پا ساختگی است[2]. خرقانی جز پیش از سال ۱۰۳٤ نمی توانسته ناصر خسرو را « ارشاد کند » و تألیفات ناصر خسرو که کوچکترین اثر و نشانه ای از صوفیگری ندارند ، مسلماً و قطعاً در سالهای ۶۰ ـ ۷۰ قرن یازدهم بوجود آمده‌اند . ظاهراً صوفیان خواسته اند ناصر خسرو را که تألیفات الحاد ـ آمیزش معروف و هویتش بایك سلسله افسانه ها محصور بوده ، به زعم خود «خلع سلاح » نمایند و از اینرو است که روایتی چنانکه دولتشاه نقل کرده ساخته اند . تا جائیکه می دانیم تنها کسی که از دولتشاه پیروی کرده ، شیرخان‌لودی است که روایت او را درتذکرهٔ « مرآت الخیال » که به سال ۱۶۹۱ تألیف شده ، تقریباً کلمه بکلمه نقل نموده است[3].

اگر ه . ا ته سه روایت « مفصل ، متوسط و کوتاه » از شرح حال مجعول منسوب به قلم ناصر خسرو تشخیص داده ، ما می‌توانیم یك روایت « دو رگهٔ » کوتاهتری به آنها اضافه نمائیم و آن روایتی است که رضا قلی خان درمجمع الفصحا (سال ۱۸۶۸) آورده است[4]. در این کتاب مؤلف با حفظ اصل مقال آتشکده ،

۱ ـ این روایت تقریباً کلمه بکلمه باروایتی که در «نظام‌التواریخ» البیداوی (سال ۱۲۷۵) آمده ، مطابق است (رجوع شود به :
Y. El – Khachab, Nasir è Hosraw, Le Caire, 1940, p. 4–7, 10–11).

۲ ـ ناصرخسرو علی الاصول تا سال ۴۲۵ هجری (۱۰۳۳/۳۴) که خرقانی درگذشته با او امکان ملاقات داشته (رجوع شود به: ی.ا. برتلس ، تاریخ زندگانی شیخ ـ ابوالحسن خرقانی (مجموعهٔ «ایران» ، جلد سوم ، ۱۹۲۹) ، صفحهٔ ۱۷۲ ، وظاهراً همین امر یکی از موجبات پیدایش این افسانه‌گردیده وچنانکه می‌دانیم ساختن افسانه از ملاقات دو شخص بزرگ معاصر بسیار معمول بوده است .

۳ ـ نسخهٔ خطی انستیتوی خاور شناسان شوروی به شمارهٔ C45 (که درسال ۱۸۴۴ استنساخ شده) ، برگ 23a ـ مقایسه شود با GIPh,B.II,S.214

۴ ـ مجمع الفصحا ، صفحهٔ ۶۰۷ ـ ۶۰۸ .

جزئیات دیگری از تذکرة الشعراء دولتشاه نقل می کند که از آن میان مطالب زیر قابل توجه است . رضا قلی خان (پیش ازهمهٔ محققان اروپائی) تاریخ صحیح تولد ناصر خسرو را که سال ۳۹۴ هجری باشد ، ذکر و خاطر نشان می کند که ناصر با ابوعلی سینا و ابونصر (فارابی؟) ملاقات و مقالات داشته [۱] و اظهار می دارد که دیوانش را قریب به دوازده هزار بیت جمع کرده [۲] . صاحب مجمع الفصحاء از تألیفات ناصر، غیراز دیوان او (یعنی‌همان دوازده هزار بیت) ،کتاب روشنائی‌نامه و زادالمسافرین را نیزدر دست داشته است. باقی مطالب او قابل توجه نیستند .

* * *

برای اطلاع بر احوال ناصر خسرو ، تنها مأخذ معتبر تألیفات خود او است، و باید متذکر شدکه آثار وی با اطلاعاتی از گزارش زندگانیش مشحون است . ناصر در قصاید خویش زیاد از خود سخن می گوید و از سفرنامه اش می توانیم به بسیاری از جزئیات زندگانی وی راه یابیم . در مقالات فلسفی و مثنویهای او نیز اطلاعات گرانبها فراوان است .

متأسفانه متن آثار ناصر وضع رضایت بخشی ندارند. راجع به چگونگی مقالات فلسفی او در آغاز فصل آینده بحث خواهیم کرد و اکنون از سفرنامه و دیوان اوکه ازلحاظ تنظیم ترجمهٔ احوال ناصر خسرو دومأخذ عمده بشمار می‌روند، سخن می گوئیم .

متن سفرنامه برای محقق دقیق که تجدید ساختمان شرح حال ناصر خسرو را وجههٔ همت خود قرار داده باشد ، بسیار مایهٔ تأثر است . اصولاً کدام مأخذی است که بتواند بهتر از یادداشتهای سفر یك مؤلف اززندگانی حقیقی او خبربدهد؟ با اینهمه در حال حاضر فقط آن قسمت از اطلاعاتی را که ناصر در سفر نامهٔ خود داده ، می توان قابل اعتماد دانست که قصاید وی آنها را تأیید بکنند .

برای مطالعهٔ این اثر کوشش زیادی شده« و عقیدهٔ غلط ونادرستی که درنتیجهٔ

---

۱ ــ پیداست که این روایت نادرست است ، زیرا ابوعلی سینا آخرین سالهای عمر خود را در همدان گذرانده و ناصرخسرو پس از مرگ ابو علی سینا از خراسان بیرون رفته است .

۲ ــ دولتشاه تعداد اشعار او را سی هزار آورده ولی ماتقریباً همان دوازده هزار بیت را در دست داریم .

اشتباه حاجی خلیفه [۱] راجع به وجود «سفرنامهٔ منظوم» [۲] پیدا شده بود و همچنین نظریهٔ اِ. فانیان بر اینکه چون به حکایت مندرجات سفرنامه نویسندهٔ آن مشرب تسنّن داشته، پس دو «ناصر» شاعر و جهانگرد وجود داشته‌اند، رد شده [۳] و نیز قسمت اعظم نسخه‌های خطی «سفرنامهٔ» واقعی که در دست است، مورد مطالعه و استفاده قرار گرفته است [۴].

به علاوه نویسندهٔ مقدمهٔ چاپ دوم سفرنامه (چاپ برلین) اظهار عقیده می کند که متن موجود این کتاب را نمی‌توان رضایت‌بخش دانست و عقیدهٔ او را آ.آ. سمیونف در تقریظی که به چاپ برلین نوشته با شرح و بسط کافی تکمیل کرده است [۵]. دربارهٔ متن سفرنامه می‌توان نکات زیر را یادآوری نمود.

در مقدمهٔ «بایسنقری» شاهنامهٔ فردوسی (سال ۱۴۲۶) قسمت بزرگی از سفرنامه نقل شده [۶] که با این کلمات آغاز می شود «حکیم ناصرخسرو در سفرنامه آورده که در سال ٤٣٨ هجری بهنگام سفر خود به راه طوس رسیدم...» ش. شفر که نخستین بار سفرنامه را چاپ کرده، این قطعهٔ منقول در مقدمهٔ شاهنامه

---

۱ ـ حاجی‌خلیفه، جلد سوم، صفحهٔ ۶۰۰

2 _Ch. Rieu, Catalogue of the Persian manuscripts in the British Museum, vol. II, London, 1882, P. 381 a.

3 _ St. guyard, Un grand maître ..., p. 164 _ 168; H. Ethé, Nasir bin Khusrau's Leben ..., S. 171 u. ff.

۴ ـ قدیمی‌ترین آنها نسخه‌ایست که در سال ۱۶۹۱ استنساخ شده و چ. ریو شرح آنرا داده‌است. (Catalogue ..., vol.II,p. 379 _ 381 ; vol.III,p. 979 a.) همچنین کاتالوگهای زیر دیده شود:

W. Ivanow, Concise descriptive catalogue of the persian manuscripts in the collection of the Asiatic Society of Bengal, Calcutta, 1924,p. 119 _ 120 (این نسخه تا کنون مورد مطالعه قرار نگرفته) E. Blochet, Catalogue des manuscrits persans de la Bibliothèque Nationale, t. I, Paris, 1905, No 644 et 645.

۵ ـ آ.آ. سمیونف، [تقریظ بر چاپ برلین سفرنامه] (مجموعهٔ «ایران»، جلد یکم، ۱۹۲۷)، صفحهٔ ۲۱۵ ـ ۲۲۴.

۶ ـ مراجعه شود به شاهنامهٔ فردوسی (چاپ ماکان)، جلد یکم، صفحهٔ ۵۹ و سفرنامهٔ ناصرخسرو، صفحهٔ ۴، حاشیهٔ ۳ و مقدمه، صفحهٔ XX.

را بدلیل اینکه اولاً در نسخه‌هائی که مورد استفادهٔ او بوده وجود نداشته و ثانیاً از خود متن سفرنامه پیداست که ناصرخسرو در سال ۴۳۸ هجری ممکن نبوده در طوس باشد وبلکه در سال ۴۳۷ می‌توانسته به آنجا برسد، مجعول دانسته است. این نظر ش. شفر را که مبتنی به شاهنامهٔ چاپ ت. ماکان است، نمی‌توان قطعی و مسلم دانست، زیرا ممکن است که تاریخ ذکر شده در اصل مقدمهٔ بایسنقری ۴۳۷ بوده و استنساخ‌کنندگان به اشتباه رقم ۷ را ۸ نوشته باشند[۱].

بنا بر متن موجود سفرنامه، ناصر خسرو در ۲۳ شعبان سال ۴۳۷ هجری (۶ مارس ۱۰۴۶) از مرو به نیشابور حرکت کرده و در ۱۱ شوال (۲۲ آوریل) بدانجا رسیده است. دربارهٔ راه بین مرو و نیشابور، در متن همین قدر ذکر شده که وی از سرخس گذشته که تا مرو سی فرسخ واز آنجا تا نیشابور چهل فرسخ راه است، واز طوس که در سر راه واقع بوده ذکری نکرده و بنظر می رسد که در اینجا متن غیر مرتبط است.

به عقیدهٔ ما دلیلی نیست که در اصالت قسمتی از سفرنامه که در مقدمهٔ بایسنقری شاهنامه نقل شده، شك كنیم[۲] و اگر آن قسمت اصیل باشد، پس در سال ۱۴۲۶ متن دیگری از سفرنامه موجود بوده که از متن کنونی فرق داشته است.

گذشته از قسمت منقول در مقدمهٔ شاهنامه، ناشر متن سفرنامه[۳] و نیز آ.آ. سمیونف[۴] به این عبارت کتاب مزبور که در وصف شهر میافارقین بکار رفته، توجه

---

۱ ـ نسخهٔ خطی مقدمهٔ بایسنقری متعلق به س.ح. تقی‌زاده تاریخ ۴۳۷ دارد (رجوع شود به مقدمهٔ س.ح. تقی‌زاده به‌چاپ دیوان ناصرخسرو)

۲ ـ باید توجه داشت که سخن از ساختن رباط با وجه صله‌ایست که سلطان محمود برای فردوسی فرستاده و پس از مرگ او به طوس رسیده است. ناصرخسرو گوید که راجع به فردوسی از سکنهٔ طوس پرسشهائی کرده و از اینجا پیداست که با نام مؤلف شاهنامه آشنا بوده است. از ذکر مکرر پهلوانان شاهنامه در تألیفات ناصرخسرو می توان حدس زد که وی نه تنها با روایات قدیم شاهنامه، بلکه با شاهنامهٔ خود فردوسی آشنائی داشته است.

۳ ـ مراجعه شود به سفرنامهٔ ناصرخسرو، صفحهٔ ۱۰، حاشیهٔ ۱۰

۴ ـ آ.آ. سمیونف (تقریظ . . .)، صفحهٔ ۲۱۸ ـ ۲۱۹ ـ ش.شفر به این قسمت توجه نکرده و آنرا به صورت شخص اول ترجمه کرده است.

داشته‌اند :

« ومسجد آدینه‌یی دارد که اگر صفت آن کرده شود به تطویل انجامد [۱] ، اگر چه مؤلف کتاب وصف مفصلی از آن کرده است » ظاهراً در اینجا از برش جدید متن ، به اصطلاح « چند نخ » افتاده است .

آ.آ. سمیونف توانسته است غیر از این دو مورد آسیب دیده ، قطعهٔ دیگری کشف کند که به اقرب احتمالات از سفرنامه اقتباس شده و در متن ش. شفر و چاپ برلین موجود نیست .

در « کتاب هدایة المؤمنین الطالبین » که محمدبن زین‌العابدین خراسانی معروف به « فدائی » (متوفی در حدود سال ۱۹۱۳) [۲] در تاریخ اسماعیلیه تألیف کرده ، حکایت مفصلی از سفر ناصرخسرو به مصر نقل شده است [۳]. گو اینکه در متن فدائی اشارهٔ مستقیم به مأخذ این حکایت نشده ولی ظاهراً اقتباس ازمضمون یك قسمت ازسفرنامه ایست که اصل آن به‌ما نرسیده است . متأسفانه این حکایت بعدها دچار تحریف گردیده ، و دلیل این امر آنکه گذشته از زبان و سبك جدیدی که در آن بکار رفته ، ناصرخسرو خود را «علوی» نامیده است . بااینهمه بعید بنظر می رسد که بسیاری از جزئیات این حکایت را نویسندگان متأخر جعل کرده باشند . به روایت فدائی ، ناصرخسرو حکایت می‌کند که در هنگام عید نوروز در مصر به حضور خلیفه مستنصر رسیده است . توصیفی که از مراسم عید شده با وصفی که ك . آ اینوسترانتسف [۴] در کتاب محقّقانهٔ معروف خود آورده ، مطابقت دارد .

ظاهراً فصل کوتاهی که در « صفت خوان سلطان » در متن چاپی سفرنامه [۵]

۱ ـ عباراتی از این قبیل در جاهای دیگر متن (مثلاً در صفحهٔ ۶۶) هم به چشم می‌خورد .

۲ ـ مراجعه شود به آ.آ. سمیونف ، قصیدهٔ اسماعیلی در صفت خدائی علی (مجموعهٔ «ایران»،جلددوم،۱۹۲۸) ، صفحهٔ ۱ ؛ مقایسه شودبا: w. Ivanow, Guide . . . , p. 117 در اینجا و.آ. ایوانف اشتباهاً دو کتاب به نام « هدایة الطالبین » و« تاریخ اسماعیلیه » به مؤلف نسبت داده وحال آنکه هردو کتاب یکی است.

۳ ـ نسخهٔ خطی آن در تصرف آ.آ. سمیونف می باشد ، برگ ۱۸۹ ـ ۱۹۴ ـ از آ.آ. سمیونف که نسخهٔ خطی این رساله را کریمانه در اختیار من گذاشتند ، سپاسگزارم.

۴ ـ ك . آ . اینوسترانتسف ، مراسم حرکت موکب خلفای فاطمی (نوشته‌های شعبهٔ شرق انجمن باستانشناسی روس ، جلد XVII ، شمارهٔ ۲ ـ ۳) ، صفحهٔ ۱ ـ ۱۱۳ .

۵ـ سفرنامهٔ ناصرخسرو ، صفحهٔ ۷۸ ـ ۷۹ .

آمده، قسمتی از فصل مفصل متن نخستین این کتاب در صفت عیدنوروز می‌باشد و ظاهر آن‌است که نویسندهٔ سنّی شرح ملاقات ناصرخسرو را با مستنصر ملحد از این فصل حذف کرده است.

تمام فصول سفرنامه که در صفت مصر بوده، آشکارا تلخیص وتحریف شده و در بیان مطالب از لحاظ سنین وقایع رعایت تسلسل و توالی کلام نشده است. در آن متن ناصرخسرو گوید که در سال ٤٤١ هجری نخستین بار به مصر درآمد و در سال ٤٤١ از مصر بیرون رفت و در سال ٤٣٩ در مصر بود[۱].

ه. اته عقیده داشت که روح تسنّن سفرنامه[۲] ناشی از احتیاط ناصرخسرو است که نخواسته در کتابی که برای عامهٔ مردم نوشته، علاقهٔ خود را به مذهب اسماعیلی آشکار سازد. و. آ. ایوانف[۳] هم نظیراین عقیده‌را دارد وبه‌نظر او درسفرنامه جانب «تقیّه» که رویهٔ معمول اسماعیلیان بوده، رعایت شده است. ممکن است که متن اصیل نخستین این اثر محتوی مطالب اسماعیلی صرف نبوده، با اینهمه به حکم حقایقی که ذکر شد، روشن می‌گردد که متن موجود سفرنامه پیش از قرن هفدهم دچار تحریفات ناروا گردیده است[۴]. به‌احتمال قوی فدائی درحدود سال ۱۹۰۰ نسخهٔ کامل سفرنامه را در دست داشته و بنابراین امیدواریم که روزی متن حقیقی آن بدست آید.

اگر برای تنظیم متن صحیح سفرنامه باید به امید پیدا شدن نسخ خطی کامل نشست (که البته حدسی بیش نیست)، ولی به یاری نوشته‌هائی که هم اکنون موجود و معلوم است، می‌توان متن انتقادی دیوان ناصرخسرو را فراهم آورد. ه. اته[۵]،

---

۱ ـ سفرنامهٔ ناصرخسرو، صفحهٔ ۶۰ ـ ۶۱ و ۸۹ و غیره.

2 - H. Ethé, Nasir bin Khusrau's Leben . . . , s . 186 - 187 -
باید تذکرداده شود که «روح تسنن» در سفرنامه بسیار ضعیف است تا جائی‌که حتی درمتن موجود از فاطمیان، بی‌آنکه به امامت آنها اشاره شود، ستایش شده است.

۳ـ کلام پیر، صفحهٔ XIX–XVI.

۴ـ قدیمی‌ترین نسخهٔ خطی درسال ۱۶۹۱ استنساخ شده است.

5– H. Ethé: Auswahl aus Nasir Chusrau's Kasiden (ZDMG,36,1882), s. 478 - 508 ; Nasir bin Khusrau's Leben . . . , s . 207 - 237 ; kūrzere Lieder und poetische Fragmente aus Nasir Khusrau's Diwan (Göttinger Nachrichten, 1882), s. 124 - 152.

ح . تقوی ، س . ح . تقی‌زاده و م . مینوی[1] در جمع‌آوری وچاپ اشعار ناصر اهتمام زیادی بکار برده‌اند لیکن نتایجی را که بدست آمده نمی‌توان کاملاً رضایت‌بخش دانست .

اولاً تمام اشعار منسوب به ناصرخسرو که در نسخ خطی هست ، دراین چاپ وارد نشده است . از جمله در انستیتوی خاورشناسان شوروی یك نسخهٔ خطی از اواخر قرن چهاردهم (به شمارهٔ B 1809) موجود است که در آن مجموعه‌ای از غزلهائی منسوب‌به ناصرخسرو ضبط شده (برگ ۱۱۷۶-۱۲۷۶) نسخه‌های خطی دیگر موجود در انستیتوی مذکور (به شماره‌های C 1702/B 250/D 10)[2] اختلافاتی با هم دارند که شایان توجه است . کار جمع‌آوری قصاید ، غزلیات و قطعات ناصر از جنگها ، بیاض‌ها و تذکره‌ها هنوز خاتمه نیافته است .

ثانیاً صحت انتساب همهٔ اشعار چاپ شده به ناصر ، بسیار تقریبی است . درست است که مضمون و سبك اصیل قصاید ناصرخسرو کار بررسی و تشخیص آنها را فوق‌العاده تسهیل می‌کند ، با اینهمه در چاپهای موجود ، بلاشك اشعار زیادی که انتساب آنها به ناصر مورد تأمل است ، وارد گردیده و این شك و تردید در مورد غزلها ، قطعات و رباعیات بیشتر است .

ثالثاً از همه مهمتر آنکه ناشران ، تحریفات و تصرفات نسّاخان را بکلی رفع نکرده‌اند ونیزدر بعضی موارد نتوانسته‌اند صورت صحیح کلمات را بدست بدهند و ابیاتی را که نا مفهوم بوده با علامت سؤال مشخص کرده‌اند .

۱ـ دیوان (چاپ تهران، ۱۳۰۴/۷ ش .) ـ دیوان ناصرخسرو پیش ازآن دومرتبه چاپ سنگی شده : دفعهٔ اول به سال ۱۲۸۰ هجری قمری در تبریز (با زندگی نامهٔ شاعر به قلم خود او) و دفعهٔ دوم به سال ۱۳۱۴ هجری قمری در تهران (با سفرنامه) ما چاپ سومی نیز بدست‌آورده‌ایم که درهیچ‌جا ذکرآن نشده . این نسخه سنگی است و دربمبئی‌چاپ شده (تاریخ چاپ ندارد ، Duttprasad - press) در این نسخه، زندگی‌نامهٔ ناصر به‌قلم خود او ، سپس رسالهٔ تسخیرکواکب ناصرخسرو و منتخباتی از دیوان وی چاپ شده است. رسالهٔ تسخیرکواکب (که مؤلف‌آن مشکوك است) یکبار دیگر درسال ۱۳۳۳ هجری با روشنائی‌نامه در بمبئی چاپ سنگی شده است (مراجعه شود به :
W. Ivanow, Guide..., p. 91,95)

۲ـ آ.ت. سمیونف ، فهرست. . . ، صفحهٔ ۲۱۷۲-۲۱۷۳ .

مشکل بتوان گفت که چه مقدار از اشعار ناصر بدست ما رسیده است. شمارهٔ اشعار وی را، چنانکه قبلا اشاره شد، دولتشاه سی‌هزار و رضاقلی‌خان دوازده هزار بیت ذکر می‌کند و ما تقریباً همان دوازده هزار بیت را در دست داریم. چنانکه س. ح. تقی‌زاده [۱] متوجه شده‌اند، ناصرخسرو در دوجا اشاره کرده که دو دیوان [۲] یکی به تازی و دیگری به دری داشته. و. آ. ایوانف که معلوم نیست به چه علت فضل و کمالات ناصرخسرو را به دیدهٔ شك و تردید می‌نگرد، وجود دیوان عربی او را بکلی رد می‌کند [۳]. چنانکه از استدلالات و. آ. ایوانف برمی‌آید، وی به ابیاتی که س. ح. تقی‌زاده اشاره نموده، امعان نظر نکرده است. انتساب قصائدی که ابیات مزبور جزو آنهاست به ناصرخسرو، ایجاد شبهه نمی‌کند و این ابیات آشکارا وجود دو دیوان را به دو زبان تصریح می‌کنند [۴]. ما در جای دیگر ذکری از نسخ خطی اشعار عربی ناصرخسرو نیافتیم، با اینهمه بعید نیست که بعدها چنین اشعاری بدست آید.

بحث کوتاه ما راجع به زندگانی و اعمال ناصرخسرو اصولاً مستند براطلاعاتی است که از دیوان او بدست می‌آید. برای استفاده از این اطلاعات اشکال بزرگ کار این بود که قصاید ناصر، چنانکه می‌دانیم، تاریخ ندارند و بنابراین ترتیب سنین وقایعی که در این قصاید ذکر شده، کاملاً تقریبی است. ما سعی کردیم که حتی‌المقدور از استناد به مواردی که انتساب آنها به ناصر مشکوك است، احتراز جوئیم و تاجائیکه امکان دارد قصاید را با رعایت تاریخ سنین مرتب نمائیم. به هرحال تا روزیکه کار مطالعه در متن دیوان خاتمه نیافته است، باید این یادداشتها را بعنوان مطالعهٔ مقدماتی تلقی نمود.

۱ــ دیوان ناصرخسرو، صفحهٔ یج (مقدمه).

۲ــ همانجا، صفحهٔ ۱۵/۳ و ۳۰۵/۱۰.

3_ W. Ivanow, Nasir - i Khusraw and ismailism, p. 63 - 64.

۴ــ ناصرخسرو به زبان محاورهٔ عربی بخوبی‌آشنا بوده (رجوع شود به سفرنامه، صفحهٔ ۱۳۱).

شرح احوال ناصرخسرو

چهل سال اول زندگانی ناصرخسرو

ابومعین ناصرخسرو القبادیانی المروزی در ماه ذوالقعدهٔ سال ۳۹٤ هجری قمری یعنی بین بیستم اوت و نوزدهم سپتامبر سال ۱۰۰٤ مسیحی بدنیا آمد[۱]. کنیهٔ صحیح او **ابومعین الدین** است[۲] و در اشعار خود بومعین آورده[۳]. ناصر که اسم او است، به اسم پدرش خسرو اضافه شده و این اضافت جای « ابن » را گرفته است[۴]. در تألیفات وی هرجا کلمهٔ ابن آمده، متن را ضایع کرده، یعنی در اشعار وزن را بهم زده[۵] و در نثر تولید اختلاف نموده است[۶]. ناصرخسرو در اشعار و سفرنامه‌اش خود را تنها ناصر می‌نامد.

۱ـ ضرور نیست که در اینجا باردیگر از « افسانهٔ وجود دو ناصر» که ناشی از اشتباهات عدیدهٔ مآخذ راجع به سال تولد او است، سخن بمیان آوریم. تاریخی را که آورده‌ایم باید تاریخ صحیح و قطعی تولد او دانست (رجوع شود به دیوان ناصرخسرو، تعلیقات صفحهٔ ۱۸۳ ـ ۱۸۴ و مقدمه، صفحهٔ و).

۲ـ رجوع شود به سفرنامهٔ ناصرخسرو، صفحهٔ ۲.

۳ـ W. Ivanow, Nasir-i Khusraw ..., p. 7 و دیوان ناصرخسرو، صفحهٔ ۱۰۴/۱۱ و ۲۶/۲۶ و ۳۲۸/۱۴ و ۳۴۹/۱۷ و ۴۰۴/۱۰.

۴ـ دیوان ناصرخسرو، صفحهٔ ۱۲۰/۸ و ۳۶۳/۵ و غیره.

۵ـ همانجا، صفحهٔ ۴۶۳/۲.

۶ـ سفرنامهٔ ناصرخسرو، صفحهٔ ۲.

چنانکه اکثر ارباب تحقیق تذکر داده‌اند ، اولین نسبتی که ناصرخسرو در سفرنامه‌اش بخود داده ، نشان می‌دهد که وی در قبادیان واقع در ناحیهٔ ختّلان تولد یافته است . ناصر در دیوان اشعارش این‌مطلب را تأیید[1] و صراحةً اظهار می‌دارد که از همین شهر برخاسته است . سمعانی (قرن دوازدهم) به‌استناد قول شخصی به نام **ابوالقاسم‌البلخی** (؟) که خود قبادیان را دیده ، از آب فراوان و باغها و کشتزارهای خرم پیرامون این شهر سخن می‌گوید . نظر به‌این روایت قبادیان آبادترین محل آن ناحیه بوده . در این شهر جمعی از اعراب قبیلهٔ بنی تمیم[2] زندگی می‌کرده‌اند . به اقرب احتمالات قبادیان در آغاز قرن یازدهم نه تنها یك ناحیهٔ مهم کشاورزی ، بلکه بواسطهٔ وقوع در نزدیکی معبر آمو دریا یك مرکز عمدهٔ صنعتی و تجارتی هم بوده[3]. ویرانه‌های شهر قدیم قبادیان در بیرون شهر کنونی «ناصرخسرو» در ایالت شاآرتوز(؟) تاجیکستان شوروی نزدیك ملتقای رودخانه‌های کافرینگان و پنجه واقع گردیده است[4] .

از جزئیات بیشماری که ناصرخسرو در تألیفات خود از زندگانی خویش آورده ، می‌توان حدس زد که وی از یك خاندان دهقانی بسیار متمولی برخاسته است که افراد آن دارای زمین‌ها و کشتزارها بوده و مشاغل و مناصب دیوانی داشته‌اند .

می‌دانیم که همهٔ زندگی‌نامه‌های دروغین منسوب به قلم ناصر او را «علوی» نامیده و حتی شجرهٔ موهومی ساخته‌اند که سلسلهٔ نسب او را به خاندان علی می‌رساند س . ح . تقی‌زاده[5] تمام روایاتی را که دربارهٔ انتساب ناصر به خاندان علی نقل شده است ، بدقت مورد مطالعه قرار داده و به‌این نتیجه رسیده است که همهٔ این مطالب ناشی از تأویل غلط ابیات جداگانهٔ اشعار او است که ناصر در آنها از ایمان و

۱ـ دیوان ناصرخسرو ، صفحهٔ ۲۹۷/۲۳ .

۲ـ و . و . بارتولد ، ترکستان . . . ، جلد یکم ، صفحهٔ ۶۳ ـ ۶۴ .

۳ـ م . م . دیاکونف ، دورنمای تحقیقات باستانشناسی در تاجیکستان .

۴ـ عملیات مربوط به اکتشافات باستانشناسی در سغد و تاجیك ، جلد یکم ، مسکو-لنینگراد ، ۱۹۵۰ ، صفحهٔ ۱۱۱ ، ۱۸۳ـ۱۸۴ . در همان‌کتاب رجوع شود به مآخذی که اطلاعاتی‌از قبادیان می‌دهند . این شهردرسال ۱۹۴۶ تحت مطالعات علمی قرار گرفته است.

۵ـ دیوان ناصرخسرو ، صفحهٔ ط (مقدمه) .

وفاداری خود به فاطمیان سخن گفته است . ضرور نیست که دلایل متین س . ح . تقی‌زاده را بار دیگر در اینجا بیاوریم .

و . آ . ایوانف فصل کوتاهی از کتاب خود را به‌این مسئله که «آیا ناصر سید بوده ؟» اختصاص داده است[1]. او فصل مزبور را با این عبارت آغاز کرده که«اگر شما به یك اسماعیلی بدخشان یا کنجوت بگوئید که ناصر سید نبوده بسیار آزرده و خشمگین خواهد شد» و در پایان گفتار خود به‌این نتیجه رسیده که ناصرخسرو نه از روی تواضع خود را به خاندان علی منتسب کرده ، بلکه در واقع علوی بوده است . ایوانف برای اثبات نظرخود دلایل ضعیفی می‌آورد و به دو بیت از دیوان ناصر توسل می‌جوید که در یکی از آنها[2] ، ناصر با کمال وضوح اظهار داشته که «براثر عترت پیغمبر خویش» است و بیت دیگر شاید اصلاً از صاحب قصیده نباشد[3] .

ناصر خود دربارهٔ نسب خویش چنین گوید :

من از پاك فرزند آزادگانم نگفتم که شاپور بن اردشیرم[4]

ارادت ناصر به‌سامانیان[5] و اشارات متعدد او به پهلوانان شاهنامه ، همه گواهی می‌دهند که وی از یك دودمان دهقانی که در ختّلان زندگی می‌کرده‌اند ، برخاسته است[6] .

از سنین زندگی ناصر تا روزیکه به مصر سفر کرده ، تقریباً اطلاعی در دست نیست. آثاری که از ناصر به‌مارسیده تماماً بعدازاین سفرنوشته شده وما دربارهٔ سالهای دوران جوانی او جز اشاراتی که تصادفاً خود در قصایدش کرده ، وسیلهٔ تحقیق دیگری نداریم .

ناصرخسرو هنگامیکه از قبادیان به بلخ رفته بسیار جوان بوده . در قصایدی

1– W. Ivanow, Nasir - i Khusraw . . . , P. 7 - 8

۲– دیوان ناصرخسرو ، صفحهٔ ۹۷/۱۴ .

۳– همانجا ، صفحهٔ ۹۸/۵ .

۴– دیوان ناصرخسرو ، صفحهٔ ۲۸۹/۱۷ – برخلاف ابیات مشکوکی که‌گویا ناصر درآنها خود را علوی نامیده، این بیت‌کاملا صریح و خالی از هرگونه ابهام است .

۵– رجوع شود به فصل بعدی از همین باب .

۶– س . ح . تقی‌زاده دراین باب نظریات تکمیلی دیگری اظهارکرده است (دیوان ناصرخسرو ، صفحهٔ و) .

که در یمگان سروده، پیوسته از دوری خود از بلخ شکوه می‌کند [1] و از جمله می‌گوید:

ای باد عصر، اگر گذری بردیار بلخ
بگذر بخانهٔ من و آنجای جوی حال
بنگر که چون شده است پس‌از من دیار من
با او چه کرده دهر جفاجوی بد فعال[2]

ناصر در سفرنامه آورده که «من بارگاه ملوك وسلاطین عجم دیده‌ام، چون سلطان محمود غزنوی و پسرش مسعود»[3] و در دیوان گفته که خود از امرا و درباریان بوده:

دستم رسیده برمه، ازیرا که هیچ وقت
بی من قدح به‌دست نگیرد همی امیر
پیش وزیر با خطر وحشمتم، بدانك
میرم همی خطاب کند خواجهٔ خطیر[4]

چنانکه می‌دانیم بلخ پایتخت دوم سلطان محمود و پسرش سلطان مسعود بود وبا غزنه لاف برابری می‌زد.

گردیزی خاطرنشان می‌کند که سلطان محمود زمستان سال ٤١٥ هجری (١٠٢٤,٢٥) را در بلخ گذرانید[5]. در سال ٤١٧ هجری (١٠٢٦,٢٧) در همان شهر مراسم اعطای‌القاب به درباریان برپا گردید[6]. در زمستان سال ٤٢٠ - ٤٢١ هجری (١٠٢٩,٣٠) سلطان محمود باز در بلخ بود و تنها پیش از مرگ به غزنه رفت[7].

۱- دیوان ناصرخسرو، صفحهٔ ز (مقدمهٔ س. ح. تقی‌زاده)
۲- همانجا، صفحهٔ ۲۶- ۲۵/۲۵۳.
۳- سفرنامهٔ ناصرخسرو، صفحهٔ ۷۸.
۴- دیوان ناصرخسرو، صفحهٔ ۱۴-۱۳/۱۵۶ - مقایسه شود با صفحهٔ ۲۱/۱۹۰، ۲۵۰/۷ و ۱۹/۲۷۰ دیوان.
۵- گردیزی، صفحهٔ ۸۰.
۶- همانجا، صفحهٔ ۸۹.
۷- همانجا، صفحهٔ ۹۲.

مسعود نیز پس‌از فراغت از اردوکشی اصفهان و برانداختن برادرش محمد و نشستن به تخت سلطنت، زمستان سال ۴۲۱ - ۴۲۲ هجری (۱۰۳۰,۳۱) را در بلخ گذرانید[1] و به‌گفتهٔ گردیزی، مسعود در سال ۴۲۷ (۱۰۳۵,۳۶) و سال ۴۲۸ هجری (۱۰۳۶,۳۷) در همان شهر بود[2].

از مقایسهٔ مجموع این اطلاعات که مآخذ قدیمه می‌دهند، به این نتیجه می‌رسیم که ناصرخسرو ظاهراً قبل‌از سال ۱۰۳۰ (یعنی پیش‌از ۲۶ سالگی) از قبادیان به بلخ رفته و در دربار سلطان محمود که گاهی خاندانهای دهقانان قدیم را گرامی می‌داشت، پذیرفته شده است[3].

قبلاً دو بیت از دیوان ناصرخسرو را آوردیم که درآنها از باده نوشی وقدح پیمائی خود با امیر سخن می‌گوید. ناصر قصیده‌ای را که این ابیات از آن نقل شده[4]، در دوران پیری سروده و از گناهان عهد جوانی اظهار پشیمانی می‌کند. وی دراین قصیده بالحن‌طنزآمیزی ذکرمی‌کندکه دربهار زندگانی«چون خربه‌سبزه رفته» و در خزان عمر در زیر رز خزان شده[5] و برخود بالیده که مثل من کسی در جهان نیست که «هم شاطر ظریفم و هم شاعر و دبیر» و بعد یادآوری می‌کند که باده گساری‌ها کرده، چشمش به امید صله همیشه به دست توانگران بوده، از خویشان یتیم واز همسایگان فقیر دستگیری نکرده و زبان فصیح خویش به هزل و لهو ومحال گشوده، و با بیانی تلخ و دردناك خطاب به خود می‌گوید:

آن کردی از فساد که گر یادت آید آن
رویت سیاه گردد و تیره شود ضمیر[6]

ناصر دراغلب قصایدش خود را ملامت می‌کندکه در روزگار جوانی یکچند

۱- گردیزی، صفحهٔ ۹۴.

۲- همانجا، صفحهٔ ۱۰۰ و ۱۰۴.

۳- ممکن است ناصرخسرو بواسطهٔ فتح ختلان بدست محمود، از قبادیان به بلخ رفته باشد (به صفحهٔ ۳۴ همین‌کتاب مراجعه شود).

۴- دیوان ناصرخسرو، صفحهٔ ۱۵۶ - ۱۵۸.

۵- همانجا، صفحهٔ ۱۵۶/۱۰.

۶- همانجا، صفحهٔ ۱۵۶/۱۹.

در وصف سرزلف معلق و چشمان ازرق شعر گفته[1] وبا بیانی پراز طعن و تمسخر از خود می‌پرسد :

چو روزگار بدل کرد تیر تو به کمان
چرا کنون نکنی تو غزل به زهد بدل![2]

زندگانی ناصرخسرو هم ، مانند هر درباری دیگر ، ظاهراً ناپایدار و پراز پیش‌آمدهای ناگهانی بوده . در یکی از قصایدش ذکر می‌کند که مایهٔ معاش کافی نداشته و از رنج روزگار یکچند با ثنا به‌در پادشاه شده و از بهریك امید که از وی روا شود ، صدبندگی و ستایش کرده ، ولی از اینکار جز رنج و درد حاصلی نبرده است[3] .

می‌دانیم که ناصرخسرو در جوانی شاعر رسمی درباری نبوده ، بلکه سمت دبیری یعنی منصب مالی داشته[4] و باید پنداشت که بواسطهٔ صفات ستوده و قریحهٔ شاعری و تبار بزرگ خویش به دربار راه یافته بوده است .

اشارات فراوان او در قصایدش به باده‌گساری و همچنین این عبارت سفرنامه که «من دربار مسعود را دیدم» (باتوجه به اخلاق این سلطان ، چنانکه از نوشته‌های بیهقی برمی‌آید) به ما فرصت می‌دهد که تصور نمائیم وی بخصوص در دوران پادشاهی مسعود از مقربان درگاه بوده . ناصر در یکی از قصاید خود که در روزگار پیری سروده ، از دوران جوانی چنین یاد می‌کند :

زآن می که بدان زمانه خوردم — امروز همی کند خمارم[5]

اما باید دانست که ناصرخسرو همیشه از سالهای پرشور و غوغای جوانی ناله وشکوه نمی‌کند . در قصاید او شکایت از شکستگی و نزاری و ضعف پیری ، گاهی جای خود را بیاد خاطرات شیرین جوانی و روزگار قدرت و نیرو و کامرانی

۱ـ دیوان ناصرخسرو ، صفحهٔ ۱۲-۱۱/۲۳۶ و صفحهٔ ۱۷/۲۴۸.

۲ـ همانجا ، صفحهٔ ۱۸/۲۴۸ .

۳ـ همانجا ، صفحهٔ ۲۰-۱۷/۲۷۲ .

۴ـ رجوع شود به فصل گرویدن ناصر به مذهب اسماعیلی. مقایسه شود با دیوان ناصر خسرو، صفحهٔ ۲۲/۱۹۰ .

۵ـ دیوان ناصرخسرو ، صفحهٔ ۱۶/۲۷۷ .

می‌بخشد[۱] . در این خاطرات ناصر بارها اشاره می کند که در عهد جوانی بسیار تنومند و خوش اندام و بلند بالا بوده و گونه‌های گلگون و موهای مشکی داشته است[۲] .

زندگی درباری مانع از آن نبوده که ناصر دست به‌کارهای علمی بزند و در اقطار عالم به سیر و سیاحت پردازد . از سفرنامه ، که نخستین اثری است که از او به دست ما رسیده ، پیداست که در حدود چهل و دو سالگی مردی بسیار دانشمند و آشنا به علوم و معارف زمان خود بوده . عبارات متفرقهٔ عدیده‌ای که در سفرنامه و دیوان او هست ، نشان می‌دهد که وی پیش از سفر هفت سالهٔ معروف خود ، سفرهای متعدد کرده و از جمله سفری نیز به هند رفته است . مثلاً دربارهٔ « فوطه‌ای از صوف گوسفند کرده » که در عربستان بافند ، گوید که « مثل آن نه به لهاوور دیده و نه به ملتان »[۳] در جائی دیگر از سفرنامه ذکر می کند که « در بلاد عرب و عجم و هند و ترك بوده»[۴] و از بعضی عبارات کتاب وجه دین می‌توان استنباط کرد که مسافرت وی به هند به قصد آشنائی با مذاهب مختلفهٔ محلی صورت گرفته ، چنانکه گوید «دانایان هندوان سخت پرهیزگار باشند . . . و کتابیست میان ایشان که همی‌گویند که سخن خدائیست و من از دانایان ایشان بسیار این سخنها شنوده‌ام»[۵] ونیز در دیوان ابیاتی هست که از سفر او به‌هند حکایت می کند ، از جمله:

چنین هرگز ندیدستم فلاخن[۶] به سند انداخت‌گاهم ،گه به مغرب

ناصر با طبیعت سرکش و پرهیجانی که داشته ، در چهل سال نخستین حیات خود ظاهراً پیوسته در حال انقلاب بسر برده و از عیش و نوش و باده‌گساری دربار سلطان مسعود به‌گوشه گیری و خلوت گزینی و مطالعه و تحقیق در رشته‌های گوناگون حکمت و ادیان افتاده است .

۱ـ دیوان ناصرخسرو ، صفحهٔ ۱۵-۱۱/۲۷۷ .

۲ـ همانجا ، صفحهٔ ۲۰-۱۵/۲۹۰و۳-۱/۳۲۹ و۱۷-۱۶/۴۲۹ و۱۶-۱۴/۴۷۱ و ۱۷/۴۷۴ و غیره .

۳ـ سفرنامهٔ ناصرخسرو ، صفحهٔ ۹۰ .

۴ـ سفرنامهٔ ناصرخسرو ، صفحهٔ ۱۲ .

۵ـ وجه دین ، صفحهٔ ۵۵ .

۶ـ دیوان ناصرخسرو ، صفحهٔ ۷/۳۷۱ ـ مقایسه شود با صفحهٔ ۲۰/۳۱۳ دیوان .

گرویدن ناصر به مذهب اسماعیلی و سفر او به مصر

درعشر سوم وچهارم قرن یازدهم به تدریج خراسان به دست سلجوقیان فتح شد . در بهار سال ٤٢٥ هجری (١٠٣٤) ترکمن‌ها قبادیان ، زادگاه ناصر خسرو را تصرف کردند[۱] . در رمضان سال ٤٣١ (ماه مه ١٠٤٠) مسعود پس از شکستی که در دندانقان خورد، از لشکریان طغرل گریخت . بعداز کشته شدن مسعود در جمادی‌ـ الاولی سال ٤٣٢ (ژانویه ١٠٤١) برادرش محمد به سریر سلطنت غزنویان نشست . او نیز بنوبهٔ خود در شعبان ٤٣٢ (آوریل ١٠٤١) بدست مودود پسر مسعود از مسند پادشاهی برکنار شد[۲] . مودود اگرچه توانست بلخ و غزنه را در دست خود نگاه دارد ، ولی دیگر دوران فرمانروائی غزنویان در خراسان پایان یافته بود . از زندگانی ناصرخسرو در این سالها چیزی نمی‌دانیم و نخستین اطلاعاتی که دربارهٔ او به ما رسیده ، مربوط به پائیز سال ۴۳۷ (١٠٤٥) است که وی در این هنگام در مرو و در خدمت چغری بیگ سلجوقی بوده . ناصر خود در این باره چنین می‌گوید :

«من مردی دبیر پیشه بودم و از جملهٔ متصرفان در اموال و اعمال سلطانی ، و بکارهای دیوانی مشغول بودم ، و مدتی در آن کار مباشرت نموده در میان اقران شهرتی یافته بودم . در ربیع‌الآخر سنهٔ ٤٣٧[۳] که امیر خراسان سلیمان چغری‌بیگ‌ـ داود بن میکال بن سلجوق بود ، از مرو برفتم ، به شغل دیوانی ، و به پنج دیه مروالرود فرود آمدم ...»[۴].

نمی‌دانیم چه علتی ناصرخسرو را برآن داشت که به‌مرورود برود و به خدمت سلجوقیان درآید . شاید بتوان تصور کرد که پس از مرگ مسعود و بروی کار آمدن برادر و دشمن جانی او محمد ، ناصر که از نزدیکان مسعود بوده ، ناچار از بلخ به مرو گریخته و به چغری بیگ پناه برده است .

متأسفانه تاریخ‌نویسان، سنین وقایع آن زمان را بدقت وصحت ضبط نکرده‌اند. به‌گفتهٔ ابن‌الاثیر، چغری بیگ در سال ١٠٣٧ مرو را تصرف کرده ، اما اطلاعاتی که

۱ـ و . و . بارتولد ، ترکستان . . . ، جلد دوم ، صفحهٔ ٣١٥ .
۲ـ و . و . بارتولد ، ترکستان . . . ، جلد دوم ، صفحهٔ ٣٢٢ .
۳ـ اکتبر ـ نوامبر١٠۴۵ .
۴ـ سفرنامهٔ ناصرخسرو ، صفحهٔ ۲ .

بیهقی داده این نظر را رد می کند[۱] . و. و. بارتولد عقیده داشت که بلخ تاسال ۱۰۵۹ در تحت فرمان غزنویان بوده[۲] ، ولیکن سفرنامهٔ ناصرخسرو حاکی است که بلخ از سال ۱۰۵۲ جزو متصرفات چغری بیگ‌محسوب می‌شده است[۳] . اینهمه اختلاف و ابهام باعث شده که نتوانیم وقایع زندگانی ناصر خسرو را به ترتیب سنین مقرر داریم .

چنانکه از فصل نخستین سفرنامه پیداست ، ناصر خسرو بداشتن شغل متوسطی نزد امرای سلجوقی خرسند نبوده است . وی بعدها از حکمرانان سلجوقی رنج و آزار فراوان دیده و قصاید زیادی سروده است که بغض و کینهٔ او را نسبت به آنان نشان می‌دهد . نفرت ناصر از سلجوقیان ، ظاهراً از همان اوان خدمت در نزد آنان آغاز گردیده است . او در یکی از قصاید خود که در دوران پیری سروده ، از امرای سلجوقی نکوهش می کند ، آنان را « گرگ بیابان » می‌نامد[۴] و از روزگار گذشتهٔ خراسان چنین یاد می کند :

خراسان ز آل سامان چون تهی شد
همه دیگر شده است احوال و سامان[۵]

ناصر عهد پادشاهی سامانیان را که در روزگار آنها دهقانان ایرانی را قدرت و مقامی‌بوده، به دیدهٔ حسرت می‌نگرد و به عقیدهٔ او سلجوقیان نورسیده حق نداشتند به خراسان فرمان برانند ، زیرا که :

خراسان جای دونان شد ، نگنجد
به یك خانه درون آزاده با دون

که اوباشی همی بی‌خان و بی‌مان
درو امروز خان گشتند و خاتون[۶]

۱ـ لن پول ، صفحهٔ ۱۲۴ (ملاحظات و . و . بارتولد دیده شود) .
۲ـ و . و . بارتولد ، ترکستان . . . ، جلد دوم ، صفحهٔ ۳۲۳ .
۳ـ سفرنامهٔ ناصرخسرو ، صفحهٔ ۱۴۳ .
۴ـ دیوان ناصرخسرو ، ۲۶۴/۶ .
۵ـ دیوان ناصرخسرو ، صفحهٔ ۳۲۶/۴.
۶ـ همانجا ، صفحهٔ ۳۲۹/۵،۸ .

ناصر خسرو، هنگامیکه از عهد جوانی یاد می کند ، حتی بدین نتیجه می‌رسد که دوران محمود به هرحال و رویهمرفته از دورهٔ حکومت سلجوقیان بهتر بوده و محمود لااقل پادشاهی شایسته و فاتحی بزرگ بوده است[۱] .

باید پنداشت که خرابی خراسان در سالهای اول حکومت سلجوقیان ، ناتوانی آنان در استقرار نظم ، و بی‌فرهنگی این قوم ناصر خسرو را که در چهل سالگی مردی دانشمند و به اغلب مکاتب فلسفی و دینی آشنا و خود از درباریان غزنوی بوده و شکوه و جلال دربار آن سلسله را همیشه بخاطر داشته ، چنان از زندگی بیزار کرده که خود را به دامان باده نوشی و مستی انداخته است[۲] .

کسانی که مطالبی دربارهٔ ناصرخسرو نوشته‌اند ، از داستان « رؤیای عجیب » او و بیدار شدن از خواب گران مستی که در سفرنامه آمده ، به همان ظاهرعبارات قناعت کرده‌اند . از قصیدهٔ مفصلی که ناصرخسرو در شرح حال خود سروده[۳] چنین برمی‌آید که وی مدتها پیش در صحت مذهب تسنّن و عقاید اهل سنت دچار شك و تردید بوده است . ممکن است تصورکرد که ناصر ازهمان هنگام مسافرت به ملتان با اصول عقاید قرمطیان آنجا آشنائی یافته بوده است . به هر حال وی موقعیکه به سفر هفت ساله آغاز کرده ، بی شك در مذهب اسماعیلی بوده[۴]،و الا یك سلسله خصوصیات آغاز سفر او قابل درك و توجیه نخواهد بود ، زیرا ناصر خود گوید که باکاروان هرساله به حج نرفته، بلکه تقریباً تنها و همراه با برادر و غلامکی هندو روانهٔ حج شده و در طول راه کسانی پیوسته به او یاری می کرده‌اند . خط سیر او هم غیر عادی و جالب توجه است ، زیرا پس از آن رؤیای صادقه و بیرون آمدن به قصد زیارت خانهٔ خدا ، بی هیچ دلیل معقولی یکدفعه به مصر افتاده است .

اما ناصر در قصیدهٔ مفصلی که در شرح احوال خود سروده ، خواب چهل سالگی خود را که در سفرنامه آمده تکرارمی کند و رفتن خود را به قاهره با اهمیت خاصی بیان می کند. پیداست که وی درآغاز سفر خود در مرحلهٔ اول ایمان بوده و

۱ـ دیوان ناصرخسرو ، صفحهٔ ۲۰ ـ ۸/۹ .

۲ـ سفرنامهٔ ناصرخسرو ، صفحهٔ ۳ .

۳ـ دیوان ناصرخسرو ، صفحهٔ ۱۷۲ ـ ۱۷۷.

۴ـ مقایسه شود با کلام پیر ، صفحهٔ XVII _ XIX (مقدمهٔ و . آ. ایوانف)
W . Ivanow , Nasir - i Khusraw . . . , p . 12 - 17 .

هنوز در بسیاری از مسائل شك داشته و داعیان محلی نمی‌توانسته‌اند آن مسائل فلسفی را که پیوسته او را آزار می‌داده است، حل نمایند. در ورود به مصر با مؤید فی‌الدین [1] که در سال ۱۰۴۷ از شیراز به دربار فاطمیان گریخته بود، ملاقات می‌کند. ظاهراً گفتگو با این حکیم و فقیه دانشمند، درطرز تفکر وجهان بینی ناصر تأثیر زیاد داشته است. در یك سلسله قصایدی که وی در دوران پیری سروده، از تأثیر مؤید فی‌الدین در خود سخن می‌گوید:

خورشید تواند که کند یاقوت از سنگ
کز دست طبایع نشود نیز مغیّر
یاقوت منم اینك و خورشید من آنکس
کز نور وی این عالم تاری شود انور[2]

ما نتوانستیم این مطلب را روشن نمائیم که آیا مؤید فی‌الدین، پیش از فرود آمدن ناصرخسرو به مصر، در دربار فاطمیان مقام داعی اول (باب) داشته است یا نه. و. آ. ایوانف به استناد نسخهٔ خطی شرح حالی که مؤید به قلم خود نوشته، در این باره حدسهائی می‌زند ولی تاریخ انتساب او را به این مقام معین نمی‌کند[3]. ناصرخسرو در قصیده‌ای که تاریخ صحیح آن معلوم نیست ولی بعد از سال ۱۰۶۰ سروده شده[4] مؤید را «باب» می‌نامد. در هرحال مؤید از سال ۱۰۴۹ به بعد مقام و منصب مهمی در قاهره داشته است[5]. امکان دارد اشارهٔ مختصری که در سفرنامه «به یکی ازدبیران سلطان» شده و ناصرخسرو را با اوصحبتی اتفاق افتاده،[6] مربوط به همین مؤید باشد. گذشته از مؤید داعی اسماعیلیان، به اقرب احتمالات ناصرخسرو درمصر با خود «امام» یعنی‌خلیفه مستنصر نیز ملاقات کرده است. متأسفانه روایت

۱ـ دربارهٔ این شخص به صفحهٔ ۱۲۲ ـ ۱۲۸ همین‌کتاب مراجعه شود.

۲ـ دیوان ناصرخسرو، صفحهٔ ۱۳-۱۲/۱۷۶ و ۳۱۲/۲۴ و ما بعد و۲۵۵/۹/۱۲ و غیره.

3 _ W. Ivanow, Nasir - i Khusraw . . . , p. 31 - 35.

۴ـ همانجا، صفحهٔ ۳۱.

5 — H. Hamadani, The history . . . , p. 132.

۶ـ سفرنامهٔ ناصرخسرو، صفحهٔ ۷۸.

فدائی که قبلاً در فصل بررسی مآخذ از آن سخن گفتیم (و ظاهراً مستند به آن قسمت از سفرنامه است که حذف شده) ، نمی‌تواند سند مطلقاً معتبری شمرده شود.

مضمون این روایت بطور خلاصه چنین است : ناصرخسرو به مصر درآمد و اشتیاق وافر داشت که به حضور امام مستنصر برسد، ولی تا روزیکه بایکی از داعیان اسماعیلی آشنا نشده بود ، این ملاقات دست نداد[۱] . وی از آن داعی خواست که در رسیدن به حضور امام او را یاری کند. داعی گفت راه یافتن به « دربار هفتگی » خلیفه سخت دشوار است ، اما خلیفه سالی یکروز در ایام نوروز به باغی که پدرش حاکم ساخته ، می‌آید . در این روز به فقرا صدقه می‌دهد و مراسم و تشریفاتی برپا می‌گردد . . . پس از این مقدمه رشتهٔ کلام به دست خود ناصر سپرده می‌شود و ناصر چنین گوید که دو ماه درقاهره انتظار کشید تا ایام نوروز فرا رسید . وی در یکی از این روزها در رهگذر مستنصر ایستاده بود . خلیفه که گویا داعی مذکور قبلاً با او گفتگو کرده بود ، درحین عبور از نزد ناصر به یکی از نزدیکان خود سپرد که ازوی نگهداری کند. از آن‌پس ناصر چند روزی درخانهٔ آن شخص مقرّب خلیفه منزل کرد. هنگامیکه خلیفه پس‌از پایان مراسم جشن به درباربازمی‌گشت ،ناصر باز برسرراه وی ایستاده بود و این بار خلیفه او را خواست و با اوگفتگو کرد . ناصرچندی درخدمت خلیفه ماند و از مراحم او برخوردار بود . سپس به نام « حجت » به خراسان و بلخ فرستاده شد و فرمان یافت که با کاروان حج از راه مکه و بصره سفر کند[۲]. حکایت فدائی در اینجا پایان می‌یابد . تفصیلات دیگری که فدائی داده با متن سفرنامه‌ای که در دست است ،کاملاً مطابقت دارد .

چنانکه گفتیم ، به نظر ما روایت فدائی بقدر کفایت قابل اعتماد است . نمی‌توان تصور کرد که یکی از نویسندگان متأخر به قصد تصرف در شرح زندگانی ناصر توانسته باشد وضع جشن نوروزی را که در قرن یازدهم در مصر برپا گردیده و مسلماً در قرن دوازدهم پس از سقوط سلسلهٔ فاطمی فراموش شده بود ، با چنان دقت و صحت تصویر نماید . ك. آ. اینوسترانتسف پس ازسالهاکار و کوشش توانسته است که نموداری از این جشن بدست بدهد . گذشته از این برای نزاریان نفعی نداشته است که در تأکید روابط ناصر با فاطمیان اصرار ورزند .

۱ـ شاید باز دراینجا سخن ازمؤید می‌رود .

۲ـ فدائی ، برگ ۱۹۰ ـ ۱۹۴.

اینکه ناصر درمصر به خدمت خود امام رسیده یا نه ، بدرستی روشن نیست . اما می‌توان با اطمینان کامل گفت که وی هنگامیکه ازسفر باز می‌گشته یك اسماعیلی مؤمن و معتقد بوده و رسالت سرّی مهمی از فاطمیان داشته است .

در متنی که از سفرنامه بدست آمده ، اطلاعاتی در این باب نیست و دربارهٔ مراجعت اوهمینقدر گفته شده که ناصرخسرو در روز شنبه بیست وششم جمادی‌الآخره ۴۴۴ هجری (۲۴ اکتبر سال ۱۰۵۲) با برادرش به بلخ درآمد . در این اوقات برادر دیگر او به نام **ابوالفتح عبدالجلیل** در سلك درباریان **چغری بیگ سلجوقی** و در جزو طایفهٔ وزیرخراسان بوده و برادران پس از هفت سال سفردور و دراز وپرمهلکه به دیدار یکدیگرشاد شده و خدا را شکرها گزارده‌اند[1] .

بازگشت به وطن و فعالیت سیاسی

در دیوان ناصراشارات زیادی به فعالیت تبلیغاتی او پس از بازگشت ازسفر، در خراسان و نقاط دیگر موجود است . متأسفانه وضع قصاید عجالةً به ما امکان نمی‌دهد که وقایع زندگانی او را در این دوره به ترتیب وقوع آنها تنظیم نمائیم .

ناصرخسرو دربارهٔ دعوت خود ازجمله چنین گوید :

به نزد مردم بیمار ناخوشست شکر — شگفت نیست که ما نزد تو ز کفّاریم
یکی زما وهزارازشما ، اگرچه شما — چو مار ومورچه بسیاروما نه‌بسیاریم
سپه نباشد پانصد ستور بر یك مرد — روا بود که شما را سپاه نشماریم[2]

و با این بیان به وفاداری خود به « امام زمان » یعنی مستنصر سوگند می‌خورد:

داغ مستنصربالله نهادستم — بربر وسینه و بر پهنهٔ پیشانی[3]

کار تبلیغاتی ناصرخسرو و یاران او با دشواریهای فراوان همراه بوده . او خود دراین باره‌گوید :

چو روز دزد ره ما گرفت اگر به سفر
بجز به شب نرویم ای پسر سزاواریم

۱ـ سفرنامهٔ ناصرخسرو ، صفحهٔ ۱۴۳ - ۱۴۴ .
۲ـ دیوان ناصرخسرو ، صفحهٔ ۸-۶/۲۶۸ .
۳ـ دیوان ناصرخسرو ، صفحهٔ ۴۳۱/۴ .

ازین بسان ستاره به روز پنهانیم
زچشم خلق و به شب رهرویم و بیداریم[1]

ظاهراً مرکز اصلی دعوت ناصرخسرو شهر بلخ بوده . او از سفرمصر به این شهر باز آمده ، در این شهرخانه داشته و هنگامیکه از تبعید خود سخن می‌گوید ، بیش از همه از دوری خویش از بلخ شکایت می‌کند . در قصیده‌ای که در یمگان سروده ، از باد شبگیر التماس می‌کند که بر زادگاه وی بلخ بگذرد و سلام و پیام او را به خویشانش برساند :

از من بگوی چون برسانی سلام من
زی قوم من که نیست مرا خوب کار و حال[2]

و در همان قصیده اشاره می‌کند که برادرش در بلخ زندگی می‌کند .

در چند جا از دیوان اشاراتی به مساعی تبلیغاتی او در مازندران هست . ازجمله در یکی از قصاید گوید :

گرچه مرا اصل خراسانی است . . . .
دوستی عترت و خانهٔ رسول[3] کرد مرا یمگی و مازندری[4]

اطلاعاتی که مؤلف بیان الادیان داده ، این مطالب را تأئید می‌کند . مؤلف مزبور می‌نویسد :

«الناصریه ـ اصحاب ناصر خسرو (باشند) و او ملعونی عظیم بوده است ... و بسیار کس از اهل طبرستان از راه او برفته‌اند وآن مذهب بگرفته»[5] .

ناصرخسرو ظاهراً به غیراز بلخ و مازندران ، در نیشابور هم دست به تبلیغ و دعوت زده . تمام نسخه‌های زندگی نامهٔ مجعول منسوب به ناصر خسرو حکایت دارند که مردم نیشابور یکی از شاگردان او را در بازار آن شهر پاره پاره کرده‌اند . این حکایت که با یکرشته افسانه‌ها دربارهٔ « آتش شگفت انگیز » درآمیخته و زندگی-

---

۱ـ دیوان ناصرخسرو ، صفحهٔ ۱۶-۱۵/۲۶۶ .

۲ـ همانجا ، صفحهٔ ۲۵۴/۴ ـ مقایسه شود با صفحهٔ ۲۵۳/۸ و ۳۰۹/۱۳ .

۳ـ یعنی فاطمیان .

۴ـ دیوان ناصرخسرو، صفحهٔ ۳-۴۱۳/۲ ـ مقایسه شود باصفحهٔ ۱۴/۵ و۵۰۲/۲۹ .

۵ـ بیان‌الادیان ، صفحهٔ ۱۶۱ ، ضمناً باید گفته شود که دراین عبارت اشارهٔ مستقیم به فعالیت شخص ناصرخسرو درنواحی ساحل دریای خزر نیست .

نامه‌های دروغین ناصر را پر کرده ، چنان است که گوئی اطلاعاتی کاملاً صحیح و متکی به یك مأخذ قدیمی دربر دارد . همان مطالب در سفرنامهٔ پامیر و در رسالهٔ فدائی هم تکرار شده[1] ، و شاید در متن کامل سفرنامهٔ حقیقی نیز وجود داشته است . به عقیدهٔ س . ح . تقی‌زاده روایت دبستان‌المذاهب و رشیدالدین هم، رفتن ناصرخسرو را به نیشابور تأیید می‌کنند[2] .

ناصر در قصیده‌ای که در یمگان سروده گوید که او را از ختّلان و سیستان بیرون راندند[3]. ظاهراً وی در این نواحی هم دست بدعوت زده است .

در نتیجهٔ فعالیتهای سیاسی و سرّی ناصر در خراسان و بلخ و مازندران و نیشابور و سیستان و ختّلان و در سایهٔ خدمات او به خلیفهٔ فاطمی ، دارالعلم – یعنی سازمانی که بر عملیات داعیان در بیرون از قلمرو خلافت نظارت داشت – وی را به منصب رفیع « حجت » و « صاحب جزیرهٔ خراسان » برگماشته است . احمد – النیسابوری ، فقیه فاطمی در قرن یازدهم، وظایف داعیان را بدین وجه بیان می‌کند : داعی صاحب دعوت باید خلق را به راه راستی که پیامبران نموده‌اند بخواند . این راه را تنها امام زمان می‌تواند بنماید و به‌تدریج باید همهٔ جهانیان به‌فرمان او گردن نهند»[4].

چنانکه قبلاً گفتیم ، غرض از « امام زمان » همان خلیفهٔ فاطمی بود و چنین می‌پنداشتند که به مرور زمان نه تنها همهٔ مسلمانان ، بلکه مسیحیان نیز به او ایمان خواهند آورد . فاطمیان تهدید می‌کردند که « پهلوانان غرقه در آهن و پولاد » را شکست خواهند داد و تمام سواحل دریای مدیترانه را به اطاعت خود خواهند درآورد[5]. و براساس همین عقیدهٔ «حکومت‌جهانی» دارالعلم فاطمیان تمام‌بسیط زمین را به دوازده « جزیره » تقسیم کرده بود و ریاست هر جزیره با یك « حجت » و

۱– فدائی ، برگ ۱۹۵ a .

۲– دیوان ناصرخسرو ، صفحهٔ کب (مقدمهٔ س . ح . تقی‌زاده) .

۳– همانجا ، صفحهٔ ۳۳۱/۲۱ (رجوع شود به‌چند صفحهٔ بعد از همین‌کتاب) .

۴– مراجعه شود به: W. Ivanow , The organization of the Fatimid propaganda, p. 18 - 19 .

5- W. Ivanow, Rise . . . , p . 123 - 124 .

یا «صاحب جزیره» بود که عملیات تبلیغاتی داعیان زیر دست خود را رهبری می‌کرد[1]. ناصر خسرو توانسته بود به منصب عالی «حجت» دست یابد.

ابوالمعالی گوید:

«وایشان (یعنی اسماعیلیان) را به هرشهری کسی‌است که خلق را بدین مذهب دعوت کند. آن کس را «صاحب جزیره»[2] خوانند و از دست وی به هرشهری داعیان باشند... ودوتن بودند معروف درروزگار ماکه ایشان به محل صاحب جزیره رسیده بودند: یکی ناصر خسرو که به یمگان مقام داشت و آن خلق را از راه برد و آن طریقت او از آنجا برخاست و دیگر حسن‌صباح ...»[3]

ناصر خسرو نه تنها در آثارش خود را صاحب جزیره نامیده، بلکه تخلص خود را هم «حجت» نهاده و در خاتمهٔ شش فصل چنین آورده «این رساله را تمام کرد بندهٔ خواجه زمان، صاحب جزیرهٔ مشرق ...»[4]

ناصر در اشعارش خود را «حجت زمین خراسان» می‌نامد و دربارهٔ خود گوید:

مرعقلا را به خراسان منم   برسفها حجت مستنصری[5]

در دیوان ناصر دهها شعر از این قبیل می‌توان یافت.

فرمانروایان سلجوقی اگرچه شبکهٔ جاسوسی نداشتند وچون سلطان محمود در قتل عام ملحدان اهتمام نمی‌ورزیدند، بااینهمه نمی‌توانستند به عملیات موفقیت‌آمیز حجت که با نهایت بیباکی دست بکار زده بود، تن در دهند و از اینجاست که زجر و آزاری که ناصر از آنان دیده و در دیوان خود بارها یاد کرده، آغاز گردیده است. از جمله در قصیده‌ای که ناصر در یمگان سروده، دربارهٔ خودگوید:

و آن را که همی جوید این چنینها   می‌خر بستایند ترکمانان

1_ W. Ivanow: The organization . . . , p. 10 - 11 ; Rise ... , p. 21 - 22; Studies . . . , p. 40 et seq.

۲_ شفر این‌کلمه را اشتباهاً «صاحب جریده» ضبط کرده است.

۳_ بیان‌الادیان، صفحهٔ ۱۶۱.

۴_ شش فصل، صفحهٔ ۴۴.

۵_ دیوان ناصرخسرو، صفحهٔ ۴۱۳/۴.

گویدت فلان کز چنین سخنها ماند است فلان فلان به یمگان
منگر به سخنهای او ، ازیراك ترکانش براندند از خراسان
نه میر خراسان پسندد او را نه شاه سجستان نه میر ختّلان [1]

چنانکه قبلاً یاد آوری کردیم ، ناصرخسرو در شکوائیه های خود از ترکان سلجوقی ، با فخرومباهات اظهار می‌دارد که از دودهٔ آزادگان است و دهقان ایرانی را زشت بود که به سران ترك سرفرود آورد[2] . وی در دیوان خود بارها به مآثر گذشتهٔ دور و نابود اشاره می کند ، سامانیان را می‌ستاید و سفارش می کند که «کتاب شاهان عجم» در دست گیرند و سخنان شهریاران باستان بخوانند . ناصر با دلی پردرد فریاد می‌زند :

کوت فریدون و کجا کیقباد کوت خجسته علم کاویان ؟
سام نریمان کو و رستم کجاست پیشرو لشکر مازندران ؟ [3]

و می‌پندارد که به ناحق وی را می آزارند :

ای عجبی ، خلق را چه بود که ایدون
سخت بترسند می زنام و نشانم !
آب کسی ریخته نشد ز پی من
نان به ستم من همی ز کس نستانم ! [4]

به عقیدهٔ س . ح . تقی‌زاده دعوت ناصرخسرو در خراسان منجر بدان شد که علمای اهل سنّت مردم جاهل را بر وی برانگیختند و گروه شورشگر به خانهٔ او هجوم بردند[5]. در حقیقت در دیوان ناصر به چنین اشعاری برمی‌خوریم :

بر من چرا گماشتهٔ خیره چندین هزار مست برآشفته ؟[6]
من رانده ز خانمان به دینم زینست عدو دو صد هزارم[7]

۱ـ دیوان ناصرخسرو ، صفحهٔ ۲۱-۱۸/ ۳۳۱.
۲ـ همانجا ، صفحهٔ ۵/ ۲۵۳ و ۱۸/ ۴۰۳.
۳ـ همانجا ، صفحهٔ ۱۲-۹/ ۳۱۷.
۴ـ دیوان ناصرخسرو ، صفحهٔ ۱۱-۹/ ۲۹۴.
۵ـ همانجا ، صفحهٔ XVIII (مقدمهٔ س . ح . تقی‌زاده) .
۶ـ همانجا ، صفحهٔ ۱۵/ ۳۸۷.
۷ـ همانجا ، صفحهٔ ۱۶/ ۲۸۷.

اما به نظر ما تقی‌زاده به ظاهر و معنی تحت‌اللفظی این ابیات توجه داشته است .

هرچه بوده ، سرانجام ناصرخسرو از خراسان به یمگان گریخته است .

فرار به یمگان ، آخرین سالهای زندگی و مرگ ناصر

تمام مساعی س . ح . تقی‌زاده برای تعیین تاریخ صحیح فرار ناصرخسرو به یمگان ، بی‌نتیجه مانده است[1] .

اشاراتیکه در دیوان اشعاراو به وقایع مختلفهٔ تاریخی آن زمان شده ، مبهم و تاریك است و به علاوه فهرست تاریخی وقایع مذکور تنظیم نگردیده است .

در یکی از نسخه‌های خطی زادالمسافرین ، تاریخ تألیف این کتاب سال ۴۵۳ هجری (۱۰۶۱) ذکرشده[2] و درجای دیگری از آن کتاب ناصرخسرو گوید :

«بر آنچه گوئیم دلیل آریم تا جهال امّت که ما را بد دین خوانند و برما غلبه کردند و ازمسکن و شهرخویش ما را براندند ، سوی کسانی که از عقلا مراین کتاب ما را تأمل کنند ، نکوهیده شوند»[3] و در یکی از قصاید خود آورده که اگر طغرل و چغری بیگ ترکمن به امارت نمی‌رسیدند، او ناچارنبود به یمگان بگریزد[4]. تا جائی که می دانیم چغری بیگ در سال ۱۰۵۹ وطغرل در سال ۱۰۶۳ وفات کرده‌اند . اما متأسفانه این قصیده تاریخ‌صحیحی بدست نمی‌دهد ومی‌توان آنرا چنین تفسیر کرد که اگربطور کلی سلجوقیان برسر کارنمی آمدند ، ناصرمجبور نمی‌شد به یمگان بگریزد. عباراتی هم که در بالا از زادالمسافرین آوردیم ، کمك زیادی به تعیین تاریخ فرار او نمی کند ، زیرا در آنها ذکری از گریز او وانگهی گریز به یمگان نشده است .

قصیده‌ای که ناصر درفتح مکه بدست فاطمیان و بودن خود در یمگان سروده ، کمی بیشتر تاریخ فرار او را روشن می کند[5]. درقرن یازدهم تنها یکبار مکه در سال ۴۵۶ هجری (۱۰۶۳,۶۴)[6]بدست صلیحیان که طرفداران فاطمیان بودند، اشغال شده

۱ــ دیوان ناصرخسرو ، صفحهٔ XXV و مابعد (مقدمه).
۲ــ زادالمسافرین ، صفحهٔ ۲۸۰.
۳ــ همانجا ، صفحهٔ ۴۰۲.
۴ــ دیوان ناصرخسرو ، صفحهٔ ۱۵-۱۴ / ۴۶۸ و ۱۴ / ۴۶۹.
۵ــ دیوان ناصرخسرو ، صفحهٔ ۱۹ / ۴۳ و ۱۰ / ۴۴.
6— W. Ivanow , Nasir-i Khusraw . . . , p . 31 .

است. بنابراین در این اوان ناصرخسرو در یمگان بوده است. دربعضی قصایدی که در یمگان سروده شده، گوئی اشارات گنگی به اشغال بغداد ازطرف بساسیری[۱] رفته است. این ابیات دیوان هم در تعیین تاریخ درست فرار او به یمگان به ما یاری نمی‌کنند، زیرا ماجرای بساسیری در بین‌سالهای ۱۰۵۹ و۱۰۶۲ اتفاق افتاده است[۲].

مناسب‌تر آنکه فرار ناصرخسرو را به یمگان، درزمانی بدانیم که رشتهٔ کارهای خراسان به دست نظام‌الملك افتاده[۳] و او جداً با ملاحده درکشمکش بوده، یعنی در حدود سالهای ۱۰۵۹ تا ۱۰۶۳.

دلایل بسیاری داریم که زندگانی ناصرخسرو در یمگـان بسختی و دشواری می‌گذشته. قسمت اعظم قصایدی که وی دریمگان سروده، درشکایت از تبعید و فقر و پیری و تنهائی است. وی در بعضی ابیات یمگان را زندان خویش می‌نامد[۴]. از گرسنگی و برهنگی و از بی‌نانی وبی‌خانمانی می‌نالد[۵]. بعضی از اشعار اوحاکی از ناله و فریاد پیرمردی بیکس و رانده و درمانده است[۶]. با اینهمه در یکی از قصاید گوید:

هر سال یکی کتاب دعوت　　　باطراف جهان همی فرستم
تا داند خصم من که چون تو　　　دردین نه‌ضعیف‌وخواروسستم[۷]

در بسیاری از قصاید گوید اگرچه از زاد و بوم خود رانده و در غاری مقیم شده، ولی نزد یاران خود بسی عزّ و مقدار دارد[۸]، و بالاخره در روشنائی‌نامه چنین بیتی هست:

۱ـ دیوان ناصرخسرو، صفحهٔ ۴۴-۴۲ و ۱۶-۱۴/۴۳۱.

۲ ـ به صفحهٔ ۱۳۴ ـ ۱۳۵ همین‌کتاب مراجعه شود

3 _ El , Nizam al - Mulk

۴ـ دیوان ناصرخسرو، صفحهٔ ۲۸۱/۲۰ و ۸/۴۳۶.

۵ـ همانجا، صفحهٔ ۲۶۱/۳ و ۲۸۱/۲ و ۳۹۲/۳.

۶ـ مثلاً درديوان ناصر، صفحهٔ ۶۰۷ و مابعد و نیزمقدمهٔ س. ح. تقی‌زاده، صفحهٔ XXXII، حاشیهٔ ۴ و ۵ دیده شود.

۷ـ دیوان ناصرخسرو، صفحهٔ ۶-۵/۲۹۸.

۸ـ همانجا، صفحهٔ ۱۲۸/۱۵ و ۱۴۴/۶ و مابعد و ۴۶۹/۱۶/۱۹ و غیره.

زحجت این سخنها گوش می‌دار   که در یمگان نشسته پادشه وار[1]

اگر اینهمه را با اطلاعاتی که زکریا قزوینی دربارهٔ قلعه‌های ناصرخسرو در یمگان داده است[2] بسنجیم ، چنین نتیجه می گیریم که ناصر همیشه و در تمام مدت اقامت خود درآنجا، یك تبعیدی بی‌چیزوفقیرو پریشان روزگار نبوده وظاهراً پس‌از آنکه به این درهٔ تنگ و غارآسا افتاده ، ابتدا وضع سخت و رقت باری داشته ولی بعداً توانسته است پیروانی برسرخودگردآورده و یمگان را به‌کرسی حقیقی «حجت خراسان» مبدل نماید وبیهوده نبوده که مردم اورا شو نوصر (شاه ناصر) خوانده‌اند.

ناصرخسرو درمدت اقامت خود در یمگان ، دست به تبلیغات دامنه‌داری زده ، دعوتنامه‌ها به اطراف و اکناف فرستاده و با مصرمکاتبه داشته[3] و اکثر تألیفات فلسفی او در یمگان نوشته شده است . در پنجاه قصیدهٔ او مستقیماً و در قصاید زیاد دیگر بطور غیرمستقیم به این مکان اشاره رفته و دو کتاب روشنائی‌نامه وجامع‌الحکمتین (۴۶۲ = ۱۰۶۹٫۷۰) و ظاهراً زادالمسافرین در یمگان تألیف شده است .

اغلب کسانی که دربارهٔ ناصرخسرو مطلبی‌نوشته‌اند، یمگان را محلی «ازچشم خدا افتـاده » و « غـاری » در میان کوهها گمگشته نامیده‌اند . در تألیف معروف برهان‌الدین‌کوشککی به‌نام «قطغن و بدخشان»، اوضاع‌این جلگه درسال۱۹۲۳[4] به‌تفصیل بیان شده است. مؤلف مزبور گوید درکنار آرامگاه ناصرخسرو ، دشت نیوسج واقع شده که خاك بسیار مرغوب دارد ومی‌توان آنرا به‌آسانی ازرود یرگس که به‌رودخانهٔ کوکچه می‌ریزد ، آبیاری کرد . درآنجا دوازده هزار جریب (قریب۹۶ هزار کیلو مترمربع) زمین قابل کشت است. درسال۱۹۲۳ درآن جلگه پنج قشلاق وجود داشته که رویهمرفته ۲۰۵ خانوار سکنه داشته‌اند . ارتفاع آن از سطح دریا قریب ۱۷۰۰ متراست. ازاین شرح پیداست که شرایط طبیعی یمگان را نباید زیادنامساعد دانست و ناصرخسرو پس از درآمدن به این جلگه می‌توانسته است آنجا را آبیاری کند و

۱- H. Ethé, Nasir Chusrau's Rušanainama . . . , S . 436 - این بیت بدون اختلاف درهمهٔ نسخه‌های خطی‌هست .

۲- به صفحهٔ ۱۵۵-۱۵۶ همین‌کتاب مراجعه شود .

۳- قصایدی را که درآنها ذکری از مؤیدفی‌الدین رفته ، بلاشك به‌مصرفرستاده‌است.

۴- برهان‌الدین کوشککی ، قطغن و بدخشان ، تاشکند ، ۱۹۲۶ ، صفحهٔ ۹۱ ، ۹۵ و۱۲۲-۱۲۷ .

باغها بسازد و کاخها برافرازد .

ما نمی‌دانیم ناصرخسرو چند سال دریمگان بسر برده و کی درگذشته است . وی درقصیدهٔ یمگان اشاره می کند که هفتاد سال ازعمرش گذشته[1] ودرجای دیگری از دیوان اظهار می‌دارد که پانزده سال در یمگان بسر برده[2] . حال اگر تاریخ فرار او را به یمگان ، سال ۴۵۰ هجری (۱۰۵۸,۵۹) بدانیم، باید تصور کنیم که این قصیده در حدود سال ۴۶۵ هجری (۱۰۷۲,۷۳) سروده شده و درآن تاریخ هفتاد و یك سال قمری ازعمر ناصر گذشته بوده . دردیوان اشعار، تاریخی که مؤخرتر باشد وجودندارد و اشارات او به « پیری زیاد » که س . ح . تقی‌زاده از آن سخن می گوید[3] ، از شکایتهائی که وی در قصاید ۶۲ سالگی خود از پیری و شکستگی می کند ، هیچ‌فرقی ندارند .

بدینقرار باید چنین نتیجه گرفت که ناصرخسرو در سال ۴۶۵ هجری (۱۰۷۲,۷۳) هنوز زنده بوده است . تاریخ وفات او را تقویم‌التواریخ ۴۸۱ هجری (۱۰۸۸,۸۹) ضبط کرده وهمهٔ کسانیکه دربارهٔ ناصرخسرو تحقیقاتی کرده‌اند ، همان را معتبرشمرده‌اند ولی این تاریخ بقدر هرتاریخ دیگری که مأخذ واحد داشته باشد، شایان اعتماد است . ما تاریخ صحیح وفات ناصر را در دست نداریم[4].

جسد ناصر در یمگان ، درقصبهٔ جرْم (که اکنون جزو کشورافغانستان است) نزدیك قشلاق « حضرت سیّد » کنونی به‌خاك سپرده شده و مسافری که به‌این‌قشلاق آید، گنبد سفید کوچکی راکه برفرازآرامگاه ابدی ناصر ساخته شده است ، از دور مشاهده می کند[5].

۱ــ دیوان ناصرخسرو ، صفحهٔ ۹۸/۳.

۲ــ همانجا ، صفحهٔ ۲۸۱/۲۰.

۳ــ همانجا ، صفحهٔ XLIII (مقدمه) .

۴ــ مقایسه شود با: W. Ivanow , Nasir - i Khusraw . . . , P . 43

۵ــ برهان‌الدین‌کوشککی ، صفحهٔ ۱۲۱ــ این مزار درسال ۱۹۴۸وجود داشته است (مراجعه شود به : W . Ivanow , Nasir - i Khusraw . . . , p . 38)

باب پنجم
روابط ناصرخسرو با اسماعیلیان

۱ ــ مآخذ و مراجع ۲ ــ عقاید ناصرخسرو در معنی «علم» و «دین حق» و زورگوئی فقهای تسنّن و انحطاط دین در خراسان ۳ ــ وجوه عدیدهٔ اندیشهٔ « ضرورت علم » در تألیفات ناصرخسرو ۴ ــ بیان معنی «علم» در تألیفات ناصرخسرو ۵ ـ اندیشهٔ صنع عالم در تألیفات ناصرخسرو ۶ ــ عقاید ناصرخسرو دربارهٔ نقش دنیوی سلسلهٔ مراتب اسماعیلی.

پس از انتشار مقدمهٔ مشروح س. ح. تقی‌زاده به‌دیوان ناصر، و تألیف و. آ. ایوانف[1]، که در این کتاب بارها به‌آن استشهاد کرده‌ایم، انتساب ناصرخسرو به مذهب اسماعیلی و فعالیت او را به نام فرستادهٔ سرّی فاطمیان در خراسان، باید قطعی و مسلم دانست و مسئلهٔ «ناصرخسرو و اسماعیلیان» را از لحاظ زندگی‌نامهٔ او حل شده انگاشت.

مرحلهٔ دوم مطالعات ما عبارت است از روشن کردن جایگاه عقاید سیاسی و فلسفی ناصرخسرو در ایده‌ئولوژی اسماعیلیان عهد فاطمی. اما انجام چنین امری هنوز میسر نیست، زیرا مطالعات دربارهٔ خود این ایده‌ئولوژی و همچنین دربارهٔ تألیفات ناصرخسرو به تازگی شروع شده است.

سی‌سال پیش ما تنها فهرست بعضی نسخه‌های خطی رسالات فاطمیان را در کاتالوگها، و اشاراتی دربارهٔ آنها درمقالات مربوط به اسماعیلیه در دست داشتیم. از آن هنگام تاکنون برای جمع آوری وچاپ این آثار کوششهای فراوانی‌شده وکافی است که به تألیفات مشهور و. آ. ایوانف[2] ومتونی کــه در سلسلهٔ انتشارات «انجمن اسماعیلیان» چاپ شده و ترجمهٔ فارسی رسالهٔ «کشف‌المحجوب» تألیف ابویعقوب سجستانی که هـ. کوربین درسال ۱۹۴۹ منتشر کرده وچاپهای «دعائم‌الاسلام» قاضی نعمان (قاهره، ۱۹۵۱) و «راحةالعقل» حمیدالدین‌کرمانی (جزو سلسلهٔ انتشارات «انجمن اسماعیلیان»، سال ۱۹۵۳) اشاره نمائیم.

---

1 - W. Ivanow, Nasir - i Khusraw and Ismailisme, Bombay, 1948.

2- W. Ivanow, A creed of the Fatimids, 1936, A guide to ismaili literature, 1933.

تألیفات عهد فاطمیان با اینکه از نظر اهل سنّت کفر والحاد شمرده می‌شده و با اینکه پیروان مذهب اسماعیلی قرنهای متمادی دچار زجر و آزار بوده‌اند ، نسبةً خوب نگهداری شده و اگر تاچندی پیش، بعلت اینکه کتب این عهد کشف و منتشر نشده بود ، تحقیق در عقاید فرقهٔ اسماعیلی درعهد فاطمیان، تقریباً غیر ممکن بنظر می‌رسید، اکنون کثرت مآخذی که بدست آمده و هنوز مطالعه نشده است ، اشکال تازه‌ای بوجود آورده است .

می‌دانیم که در آن روزگار فرق مختلفی درمذهب اسماعیلی بوجود آمده و از جمله مکتب مخصوصی درخراسان بوده که روابط نزدیکی با مصر داشته وسران عمدهٔ آن محمد نخشبی[1] و ابویعقوب سجستانی بوده‌اند . اما دربارهٔ هیچیك از این دو فرقه اسناد ومدارکی بدست نیامده است .

پیداست که با فقدان چنین اسنادی نمی‌توان رابطهٔ فلسفهٔ ناصرخسرو را با عقاید اسماعیلیان پیشین و معاصراو روشن نمود . بعلاوه مطالعهٔ یك دورهٔ کامل تاریخ اسماعیلیه که با نام اشخاص متعددی همراه و ادبیات وسیعه‌ای از خود باقی گذاشته است ، ازموضوع تحقیق در آثار ناصر خسرو وازحدود بحث این کتاب بیرون است .

نظر به آنچه گفته شد ، ما درمسئلهٔ « ناصر خسرو و اسماعیلیان » طریقهٔ خاصی درپیش گرفتیم. این‌طریقه به ما امکان‌می‌دهد که بعضی نکات ودقایق‌تألیفات ناصرخسرو را مورد مطالعه قرار دهیم و در عین حال در فلسفهٔ اسماعیلی عهد فاطمیان که ناصر بزرگترین فرد شاخص آن بوده ، به تحقیق پردازیم.

ناصرخسرو قسمت اعظم زندگانی خود را صرف تبلیغ مذهب اسماعیلی در خراسان کرده و رسالاتی درفلسفه واصول عقاید اسماعیلیان از خود به یادگار گذاشته است. اونشر« علم » اسماعیلی را، چنانکه بعداً خواهیم دید، هدف ورسالت زندگی خود می‌شمرده است . بنابراین مابر آن شدیم که پیش ازهمه عقاید ناصرخسرو را در خصوص مقام«علم» اسماعیلی درجهان آفرینش وزندگانی بشر ودرجامعهٔ معاصر او ، و نیزعقاید او را دربارهٔ نقش جامعه و تشکیلات اسماعیلیان که خود را حَمَلهٔ «علم» می‌دانستند و همچنین طرز فکرناصر را دربارهٔ وظیفه و رسالت خود در این جامعه

۱ـ وی به سال ۹۴۲ دربخارا اعدام شد. (مراجعه شود به:
W. Ivanow, Guide . . . , p . 33 - 35 .)

وسازمان، مورد مطالعه قرار دهیم. مطالعهٔ این عقاید به ما فرصت خواهد داد که رابطهٔ ناصرخسرو را بعنوان یك دانشمند صاحب نظر (تئوریسین) اسماعیلی نسبت به آثارخود و نسبت به مذهب اسماعیلی بیان کنیم و نیز بعضی اصول عقاید اسماعیلیان زمان او ، یعنی اصل امامت و تعالیم مربوط به نقش جهانی « علم » اسماعیلی را روشن نمائیم .

مآخذ و مراجع

در استخراج مجموعهٔ افکار معین و مشخص از آثار مؤلفی چون ناصرخسرو که کمتر مورد مطالعه واقع شده است ، باید درانتخاب مآخذ بسیار محتاط بود و پیداست که پیش ازهمه باید یقین قطعی داشت کـه تألیفی کـه مورد استفاده قرار می‌گیرد ، واقعاً اثرقلم خود اواست یا نه . بعلاوه ما هنوز از تکامل تدریجی عقاید ناصرخسرو بی‌اطلاع هستیم و بدون اطلاع از آن ، شاید در مقابلهٔ کتب و رسالاتی که وی در مراحل مختلفهٔ عمر خود تألیف کرده و ممکن است با هم اختلاف و تناقض داشته باشند ، به‌آسانی دچاراشتباه گردیم .

نظر به این ملاحظات بود که ما تنها به این چندکتاب از تألیفات ناصر استناد کردیم : رسالهٔ « جامع الحکمتین » ، رسالهٔ « زادالمسافرین » ، رسالهٔ « وجه‌دین » ، مثنوی « روشنائی‌نامه » و قصایدی از دیوان اشعار که درآنها به آخرین اقامتگاه او یمگان اشاراتی رفته است .

همهٔ این‌تألیفات بلاتردید اثرخامهٔ خود ناصر خسرو بوده، به صورتی‌کمابیش قابل اعتماد بدست ما رسیده و درآخرین دوران زندگی او در یمگان ، نوشته شده است[1]. ازمقابلهٔ آنها معلوم می‌گردد که در همهٔ آنها موضوع واحدی برای بحث‌و و تحقیق اختیار شده ، اسلوب نگارش همهٔ آنها یکسان است و در همهٔ آنها مکرر به همان اقوال و اسناد استشهاد شده و به مأخذ هرقول و سندی اشاره رفته و بعلاوه

۱ـ به استثنای وجه دین (مراجعه شود به صفحات بعد از همین فصل) .

این کتابها درموارد عدیده متمم و مکمل یکدیگرند .

درمیان این تألیفات ، رسالهٔ «جامع‌الحکمتین» برای منظورما بسیار ارجمند است ، زیرا یگانه اثر ناصرخسرو است که متن‌آن قابل اعتماد و چاپ آن خوب و خود دارای صفات و خصایصی‌است که بعداً از آن گفتگوخواهیم کرد .

ناشران جامع‌الحکمتین م . معین از ادب شناسان و ه .کوربین متخصص و صاحب نظر درفلسفهٔ شرق هستند که توانسته‌اند این‌متن را ازروی یگانه نسخهٔ خطی که در دست داشته‌اند ، با نهایت صحت و امانت فراهم آورند . این دو نفر که به زبان و ادب و فلسفه و اصطلاحات فلسفی تسلط کامل داشته‌اند ، اشتباهات نسّاخان را با شایستگی تمام تصحیح و متن کتاب را تا حد اعلا به صورت نخستین آن نزدیك کرده‌اند . بعلاوه ه .کوربین درشرح مبسوطی که به این کتاب افزوده ، اصول فلسفهٔ ناصرخسرو را با دقت و باریك بینی‌خاص تحلیل و خواننده را به فهم رسالهٔ جامع‌ـ الحکمتین و درك تمام عقاید ناصر رهبری کرده است .

متن رساله (صرف نظراز اشتباهات ناچیز بیشمار نسّاخان که ناشران اغلب آنهارا تصحیح کرده‌اند) ازدیگرمتون‌تألیفات ناصرخسرو بهترومحفوظ‌ترمانده‌است. ظاهراً از این رساله کمتر نسخه برداری شده و هرگز دچار دخل و تصرف مهمی نگردیده است .

از میان تألیفات ناصرخسرو که تاریخ تألیف آنها صریحاً قید شده ، جامع‌ـ الحکمتین‌آخرین کتابی است که بدست ما رسیده . این کتاب درسال ۴۶۲ هجری (۱۰۶۹,۷۰) در یمگان نوشته شده و چون تفسیری است برقصیدهٔ ابوالهیثم‌جرجانی ازلحاظ‌بیان مطالب ترتیب طبیعی ندارد وبااینهمه‌کاملترین‌تألیفات ناصرخسرو است. این رساله تقریباً کلیهٔ مسائلی را که در زادالمسافرین مطرح شده در بر دارد ، جز اینکه همان مسائل را ازحیث بیان و فکر ساده‌تر، دقیق‌تر و رساتر ، مورد بحث قرار می‌دهد . شاید این امرناشی از همان طبیعت خود رساله باشد که به صورت تفسیر قصیده‌ای جهت امیربدخشان تألیف‌گردیده است [۱].

ه .کوربین سبب تألیف ، طرح و متد جامع‌الحکمتین را درمقدمه‌ای که برای

۱ـ مراجعه شود به جامع‌الحکمتین، Étude préliminaire ، صفحهٔ ۴۶ـ۵۰ .

چاپ کتاب نوشته[۱]، به تفصیل بیان کرده است. کوربین عنوان کتاب را با این عبارت مفصل ترجمه کرده است «هم آهنگی فلسفهٔ یونان و علم دین اسماعیلی»[۲] و درواقع هم سرتاسر کتاب به صورت یك سلسله گفتگو در میان حکیم و یك شخص اسماعیلی در مسائل مختلف تنظیم شده و هر گفتگو با هم آهنگی و جمع و تألیف بین دو نظر پایان می‌پذیرد. مؤلف برای رسیدن به این اتفاق نظر طرز استدلال خاص اسماعیلیان را که «تأویل» باشد بکار می‌برد. در این رساله ناصر عقاید حکما را دربارهٔ آفرینش ذکر وغالباً آنها را تأیید می کند، ولی پس از تأیید توضیح می‌دهد که این عقاید حکما مربوط به «صنع» و عالم طبیعت است و عناصر کاینات در عوالم دیگر، از جمله در «عالم‌دین» «مَثَل» رمزی دیگر دارند، و آنوقت همان مسئله را در زمینهٔ «عالم دین» مورد بحث قرار می‌دهد.

ناصر در برقرار کردن این تطابق و هم آهنگی در میان «عوالم» و در نقل هرمسئله به زمینهٔ دیگر، پیوسته و مکرر اصول «تأویل» را بکار می‌اندازد. مقابلهٔ وجوه عدیدهٔ فکر واحد بطور مستمر و به انحاءِ مختلفه در این رساله، به ما امکان می‌دهد که به عقاید اسماعیلیان پی ببریم و درعین حال اصول فلسفه و الهیّات اسماعیلی را دریابیم، و از اینجاست که می گوئیم جامع‌الحکمتین برای ما ارزش و اهمیت خاصی دارد.

رسالهٔ «زادالمسافرین» ازنظر ناصرخسرو «اصل» و «قانون»[۳] فلسفهٔ اسماعیلی و «زاد راه» مرد خردمندی است که درخط زندگی برسفراست[۴]. این کتاب به اقرب احتمالات در سال ۴۵۳ هجری (۱۰۶۱) یعنی سه سال پیش از جامع‌الحکمتین در یمگان نوشته شده است.

استفاده از رسالهٔ زادالمسافرین بواسطهٔ نبودن چاپ رضایت بخشی ازمتن آن بسیار دشوار است و باید از بذل‌الرحمن ناشرزادالمسافرین ممنون بود که این کتاب

۱ـ مراجعه شود به جامع‌الحکمتین، Étude préliminaire، صفحهٔ ۵۹-۹۱.
2—Harmonie de la philosophie grecoque et de la théosophie Ismailienne.
۳ـ دیوان ناصرخسرو، صفحهٔ ۳۳۰/۶ (عباراتی که از او درفصل ۳ باب پنجم همین کتاب نقل شده ملاحظه شود).
۴ـ زادالمسافرین، صفحهٔ ۳-۴.

را به هرنحواست در اختیار ارباب تحقیق گذاشته . لیکن متأسفانه ناشرمزبور بدون مطالعه و دقت کافی متن دو نسخهٔ خطی (پاریس و کمبریج) را با هم تلفیق و هردو را دریکجا استنساخ کرده و عباراتی را که به یکی از آن دو نسخه افزوده و یا از آن کاسته شده است ، در بین الهلالین ارائه داده و اختلافات جزئی نسخهٔ کمبریج را در پائین صفحات آورده و چنانکه خودگوید ، بدون ذکرهیچ دلیلی ، متن نسخهٔ پاریس را اساس کارقرارداده است. صرف نظرازاینکه این طرزکارصورت علمی ندارد ومتنی که چاپ شده در بعضی موارد درست خوانده نمی‌شود ، ناشرغالباً نسخه‌هائی راکه مورد استفاده‌اش بوده ، نتوانسته است تجزیه و تحلیل کند [۱].

به قول و. آ. ایوانف اقدام بذل‌الرحمن به چنین کار خطیری « لقمهٔ بیش از حوصله بوده است »[۲].

نظر به همین وضع رقت بار زادالمسافرین ، از این رساله با نهایت احتیاط استفاده کردیم ، بدین معنی که تنها مواردی را که گویاتر وروشنتربود انتخاب و با موارد نظیر آن ازجامع‌الحکمتین مقابله و تطبیق کردیم .

اگر در تعلق جامع‌الحکمتین و زادالمسافرین به قلم ناصرخسرو هیچ شکی نیست ، اما دربارهٔ « وجه دین » کار به قرار دیگراست . یگانه دلیل قوی برانتساب این رساله به ناصرخسرو ، اشاره‌ایست که درکتاب بیان‌الادیان به‌آن شده است . در متن وجه‌دین نام مؤلف در هیچ جا یاد نشده و همچنین از مکان و زمان تألیف آن ذکری به‌میان‌نیامده‌است وازحیث‌موضوع هم‌این کتاب از همهٔ تألیفات ناصرخسرو فرق فاحش دارد . این کتاب یك تألیف فقهی و دینی است که احکام شریعت را با سبك خاص اسماعیلیان تأویل می کند و در آن تقریباً ازمسائل کلی فلسفی سخنی‌نرفته است. با اینهمه فصل سوم و چهارم این رساله از نظر بحث ما بسیار ارزنده است ، زیرا تعریف مبسوطی از مفهوم « علم » می کندکه با تعریف کوتاهی که از این مفهوم در

۱ــ مثلا درصفحهٔ ۱۱۳ ناصردربحث از معنی زمان ، مطابق معمول خودگوید « آنچه از او ــ یعنی زمان ــ گذشتست ، ناچیزشدست » ولی ناشرکلمهٔ «ناچیز»راکه درنسخهٔ کمبریج به همین صورت قید شده و مسلماً درهردونسخه هم چنین است « پاخیز » خوانده . همچنین درصفحهٔ ۱۶۹ درعبارت « به تبرمرچوب را ببرد» بدون توجه به مقصود بجای کلمهٔ «تبر» تیرآورده است .

2ـ W. Ivanow, Nasir - i Khusraw . . . , p. 56 .

بند ۲۸۰ از جامع‌الحکمتین آمده ، نزدیك است . این دو تعریف در بعضی موارد لفظاً بعد لفظ مطابقند . حتی درصورتیکه « وجه دین » اثرقلم ناصرخسرو نبوده و یا جزو تصنیفات دوران اقامت او در یمگان نباشد ، فصول مذکور این رساله همان تعریفی را که در جامع‌الحکمتین از اصطلاح «علم» شده ، دربردارند . بنابراین استفادهٔ ما از این فصول در تألیفی که در دست داریم ، بعنوان تفسیری به جامع‌الحکمتین و مقابله با مآخذ دیگر، کاملاً بجاست .

متن وجه دین بلاشك نسبت به نخستین‌نسخهٔ آن دچار تحریفات فراوان گردیده است . این رساله را ، هم‌اکنون اسماعیلیان می‌خوانند و می آموزند[۱]. رسالهٔ مزبور بارها استنساخ شده ونسخه‌های خطی آن در هند و پامیر کمیاب نیست. پس اگرسبك بیان رساله در جریان استنساخهای مکرر تغییر یافته و از شیوهٔ جامع‌الحکمتین و زادالمسافرین آشکارا بدور افتاده باشد ، نباید تعجب کرد .

متن یگانه چاپ وجه دین از روی نسخهٔ خطی انستیتوی خاورشناسی آکادمی علوم شوروی که تاریخ ۱۹۰۶ دارد[۲]، درسال ۱۹۲۴ در چاپخانهٔ کاویانی برلین فراهم آمده است .

ناشر این کتاب که با امضای مستعار « ت . ایرانی » مقدمه‌ای بر آن نوشته ، اظهار می‌دارد که از همکاری زبانشناسان بزرگی مانند م . غنی‌زاده و م . قزوینی برخوردار بوده‌است . متن اثر کاملا خوانا وخیلی بهتر ازمتن‌زادالمسافرین است . با این‌همه کتاب مزبوررا، لااقل ازاین لحاظ که در چاپ آن از نسخهٔ قدیمی‌تر متعلق به موزهٔ‌بریتانیا که تاریخ ۱۵۲۳ دارد[۳] استفاده نشده، نمی‌توان یك‌مأخذ علمی وانتقادی دانست .

مثنوی روشنائی نامه خلاصه‌ای است از مطالب اصلی جامع الحکمتین و

1 _ w. Ivanow, Nasir - i Khusraw ..., p . 61 .

۲ـ و. آ. ایوانف ، نسخه‌های خطی‌کتب اسماعیلی موزهٔ آسیائی (اخبار آکادمی علوم روسیه ، ۱۹۱۷) ، صفحهٔ ۳۶۵ و مابعد .

۳ـ مراجعه شود به : W. Ivanow , Nasir - i Khusraw ..., P . 61

زادالمسافرین. این کتاب در یمگان و به‌اغلب احتمالات در سال ۴۶۳ هجری (۱۰۷۰/۷۱)[۱] نوشته شده و یکی از آخرین تصنیفات ناصرخسرو است[۲]. زاد المسافرین مجموعه‌ای منظم و اصولی از دانشهاست که مؤلف در آن قصد دارد مسائل اساسی فلسفه‌را برای خود و برای خوانندگان روشن کند و جامع الحکمتین همان مسائل را با مقابلهٔ «دوحکمت» یعنی فلسفهٔ یونان و اصول مذهب اسماعیلی بررسی می‌کند، ولی روشنائی‌نامه گوئی می‌خواهد این افکار را در میان مردم اشاعه و رواج بدهد. این هرسه کتاب ازحیث موضوع به‌هم پیوستگی دارند.

از دیوان اشعار ناصرخسرو کمتر استفاده کرده‌ایم، زیرا تاریخ اکثر قصاید را ولو به‌تقریب، نمی‌توان تعیین نمود. بااینهمه اندیشه‌هائی که با طول و تفصیل در رسالات فلسفی ناصرخسرو بیان‌گردیده، دربعضی ازاین قصاید باوضوح و قاطعیت بیشتری آمده است واگر اشعار ناصر که اشارات زیادی به یك موضوع معیّن فلسفی دارند، بدون تجزیه و تحلیل رسالات فلسفی بدرستی قابل درك نیست، برعکس ابیات متفرقه و قسمتهائی ازقصاید غالباً افکاری را که در رسالات بیان شده بخوبی تصویر می‌کنند.

ما در مرحلهٔ اول قصایدی راکه در آنها از یمگان یاد شده است برگزیدیم،

۱ـ تاریخ‌تألیف این‌کتاب را هـ. اته سال ۴۴۰ (۱۰۴۸/۴۹) و ایوانف سال۴۴۴ (۱۰۵۲/۵۳) می‌داند (رجوع شود به و. آ. ایوانف، ناصرخسرو صفحهٔ ۴۹ـ۵۱) اما جای تعجب‌است که هردونویسنده به این نکته توجه‌نداشته‌اندکه ناصر خود در روشنائی نامه ذکرکرده‌که این مثنوی را در یمگان سروده و این مطلب در تمام نسخه‌های خطی روشنائی‌نامه‌آمده است. بنابراین روشنائی‌نامه پس از فرار ناصر به یمگان یعنی بعد از سال ۴۵۰ (۱۰۵۸/۵۹) تألیف شده و در نسخهٔ شغنان تاریخ تحریر کتاب سال ۴۶۳ هجری (۱۰۷۰/۷۱) ذکرشده‌که باسالهای اقامت ناصردریمگان تطبیق‌می‌کند (رجوع شود به‌آ.آ. سمیونف، «کتاب اسماعیلی روشنائی‌نامه تألیف ناصرخسرو، نسخهٔ شغنان»، نوشته‌های هیئت خاورشناسان، جلدپنجم، صفحهٔ ۵۹۸ـ۶۱۰) نظربه‌آنچه گفته شد ما سال۴۶۳ هجری را موثق‌ترین تاریخ نظم روشنائی‌نامه می‌دانیم.

۲ـ ما از متن روشنائی‌نامه چاپ س. ح. تقی‌زاده که ضمیمهٔ دیوان است، بهره‌مند شده‌ایم ولی از دوفصل اول منظومه‌که موردبحث و اختلاف است (مراجعه شود به: و.ایوانف، ناصرخسرو، صفحهٔ ۴۹) استفاده نکرده‌ایم.

زیرا این‌قصاید بلاتردید درهمان‌زمان سروده شده‌اندکه ناصرخسرو رسالات جامع‌ـ الحکمتین وزاد المسافرین وروشنائی‌نامه را به‌قلم آورده است.

درپایان بررسی کوتاه مآخذ، باید این‌نکته را هم یادآوری کرد که ناصرخسرو هرگز و در هیچیك از مصنّفات خود ادعا نمی‌کند که افکاری که طرح کرده متعلق به‌شخص او است. درجامع الحکمتین (صفحهٔ ۵-۳،۳۱۶) صراحةً می‌گوید «واگر (خردمندی) اندر اشارتی دینی یا اندر عبارتی، تأویلی لفظی یا نکته‌ای یابد که آن میان‌فضلاء نام‌آور دنیاوی‌ازادبا وشعراو کتّاب معروف‌نیست، مرآن‌را منکرمشواد!» وبعد توضیح می‌دهدکه این افکار «اندر دُرجهاءِ رموز نهفته است» یعنی اصول عقاید فقهای اسماعیلی است.

ناصرخسرو جز گردآوری ونقل تعالیم حکمای اسماعیلی (اهل باطن، اهل تأویل، اهل تأیید) ودفاع از آن وظیفه ورسالتی برای خود نمی‌شناسد.

وی دررسالات مفصل خود با متفکرین ادوار ومذاهب مختلفه بحث ومناظره می‌کند و تعالیم اهل تأیید یعنی علمای اسماعیلی را شرح می‌دهد. مثلا در جامع‌ـ الحکمتین تقریباً در هر فصل ابتدا عقاید منسوب به افلاطون، ارسطو، پلوتارخ، فیثاغورث و سقراط یا عقاید رازی، کرّامیان ومعتزله را ذکر وبعد به‌بحث و مناظره می‌پردازد وعقاید آنانرا تأویل می‌کند و در پایان فصل همان فکر را در قالب عقاید اهل تأیید که غرض مصنّف است، می‌ریزد.

در روزگار ناصرخسرو دربحث از الهیّات ونیز درگفتگو از حکمت، که در آن اوقات از دین و مسائل دینی قابل انتزاع نبود، به قرآن و به یکی از مذاهب فقه اسلامی استناد می‌کردند وظاهر آن است‌که ناصرخسرو هم همین راه را رفته است.

«شخصیت» ورسالت ناصر درتألیف این مطالب، به‌گفتهٔ خود او، تنهاعبارت از آن‌است که‌مجموعه‌ای ازافکارمعین فقهای اسماعیلی‌راکه چنانکه بعداً خواهیم دید درنظر وی ازهمهٔ دانشمندان برتر و دارندگان «علم حق» هستند، انتخاب و به دیگران نقل کند.

با اینهمه ناصرخسرو در تألیفات خود افکاری کاملا اصیل مطرح می‌کند. اما تا روزی که‌ایده‌ئولوژی اسماعیلیان درعهد خلفای فاطمی به تفصیل وباتمام جزئیاتش

مورد بررسی واقع نشده ، اظهار اینکه در تألیفات ناصر کدام فکروعقیده خاص خود اواست، امکان‌پذیر نمی‌باشد . بنابراین ما خواه نخواه دراین فصل مسائلی‌را که در مصنّفات ناصرخسرو آمده و مؤلف از آنها دفاع می‌کند ، همان عقاید اهل تأیید می‌دانیم . غالباً طرفداری ناصر ازاین عقاید ، بخصوص در دیوان اشعارش ، بحدی می‌رسدکه دردفاع و حمایت ازآنها ، نفرین و ناسزا برسرکسانیکه عقیده‌ای جز آن دارند، نثار می‌کند. درپایان این مقال باید بار دیگر خاطرنشان شودکه مطالعهٔ عقاید ناصرخسرو ، بصورتیکه درآثارش بیان شده ، نه تنها برای تحقیق درمصنّفات او یك امر ضروری است ، بلکه مطالعه و تحقیق دربارهٔ او عقاید اهل تایید یعنی رهبران متفکر جامعهٔ اسماعیلی را نیز روشن خواهدکرد .

عقاید ناصرخسرو در معنی «علم» و «دین حق»، زورگوئی فقهای تسنّن و انحطاط دین در خراسان

درتمام‌تألیفات ناصرخسرو وجوب کسب و نشر«علم» کراراً خاطر نشان‌می‌شود واین فکرهمیشه با شکوه و شکایت از جور و ستم فقهای اهل سنّت و انحطاط علم و زورگوئی جهال واینکه نمی‌توان درخراسان آزادانه فکر کرد و آزادانه به‌نشر «علم» کوشید ، همراه است .

ناصرخسرو از این‌مقوله بیش از همه در فصل اول رسالهٔ جامع الحکمتین، که ﻫ .کوربین تاحدی آنرا مورد مطالعه قرار داده است[1]، سخن می گوید . به‌گفتهٔ‌کوربین ناصرخسرو «بالحن پرشور و مؤثری ازحق فکر فلسفی وبطور کلی فکردفاع می کند» کوربین عقیدهٔ و. آ. ایوانف را تخطئه کرده و می‌گوید که ناصرخسرو « هرچه باشد ، نویسندهٔ کسل کننده ویکنواختی نیست» ، وسطور فصل‌اول جامع‌الحکمتین «نمودار یك نبرد ایده‌ئولوژیك دردناك یعنی نموداری از انحطاط رقت‌بار فرهنگ در زیر فشار تعصب دینی است که خراسان جولانگاه‌آن بوده است»[2] .

رشتهٔ کلام‌را به‌دست خود ناصرخسرو می‌دهیم. سرفصل اول جامع‌الحکمتین[3]

۱ـ ناصرخسرو ، جامع‌الحکمتین ، Étude préliminaire ، صفحهٔ ۶۰ـ۶۳.

۲ـ ناصرخسرو ، جامع‌الحکمتین ، Étude préliminaire ،صفحهٔ ۶۳ .

۳ـ همانجا ، صفحهٔ ۶ـ ۱۸ (متن) .

به‌رسم و عادت آنزمان « اندر ذکر سبب تصنیف کتاب و نام او » است[۱]. ناصرخسرو فصل مزبور را با این کلمات آغاز می کند که واجب است که اندر تألیف این کتاب سخن گوئیم ، از بهر آنکه «این کتاب نو است» و هرچه حادث شود حدوث اورا علتی باشد . وسپس بطور کلی از علل ظهور نو (حادث) و بخصوص ازعلت تألیف کتب بحث می کند و این علت را ضرورت «رسانیدن علمی که در آن کتاب است به جوینده»[۲] می‌شمارد و پس از بیان ضرورت علم بطور کلی ، از دو علت دیگر ظهور محدث ، یعنی زمان ومکان ، سخن می گوید . گفتار بعدی (بند۱٤)[۳] با عبارتی در برتری انسان به‌داشتن «نفس سخنگوی» بر همهٔ موجودات عالم ، آغاز می‌شود و از آن پس یك چنین عبارات خشم آلودی[۴] می آید که «آنان (یعنی فقهالقبان)[۵] همی بر دین اسلام سلّاری کنند که همی گویند که هر که گوید «من بدانم که سقمونیا[۶] طبیعت مردم را نرم کند ، یا بدانم که سکنجبین مرصفرا را بنشاند» کافر است . جهل از این قوی‌تر چگونه باشد ؟ کفر بر این گروه فقها مستولی شده است ، زیرا نه طبیعت طبیب می گوید «سقمونیا من آفریده‌ام» و نه منجم می گوید که « آفتاب را و کسوف را من همی فرود آرم»[۷] و اگر طبیب از اینکه می‌داند هلیله[۸] رنج حرارت و صفرا را ازطبیعت‌هادفع کند، کافراست، نیزهر که بداند که آب رنج تشنه را و نان رنج گرسنه‌را دفع کند، کافر باشد، از بهر آنکه هم دارو وهم طعام وهم شراب آفریدهاءِ خداست . این ضلالت و کفررا

۱ـ ممکن است این سرفصل را بعدها یکی از نسّاخان اضافه‌کرده باشد، زیراچنانکه می‌دانیم نسخه‌های خطی قرن یازدهم و دوازدهم سرفصل ندارند .

۲ـ جامع‌الحکمتین ، صفحهٔ ۶ـ۸/۵ .

۳ـ متأسفانه این بند دچار تحریف شده و پیش از عبارتی که‌آوردیم مطلب نارساست. تقسیم کتاب به بندها ازطرف ناشراست .

۴ـ جامع‌الحکمتین ، صفحهٔ ۹/۱۶ ـ ۱۰/۹.

۵ـ ازعباراتیکه بعداً می‌آید پیداست که دراینجامی‌توان کلمهٔ «فقهالقبان» اضافه‌کرد.

۶ـ داروئی‌است‌که‌از نوعی پیچك (Convolvolus scammonia) بدست می‌آید.

۷ـ مقصود مؤلف‌روشن نیست. ممکن است‌که واو ربط زاید باشد ودرآنصورت عبارت چنین خواهد بود « آفتاب راکسوف من همی فرودآرم » .

۸ـ میوهٔ درختان Terminalia chebult و Terminmlia berica است‌که در هند می‌روید و داروئی است قابض .

که اغلب این امّت را افتاده‌است ـ نهایتی نیست ! » سپس ناصرخسرو به‌بحث درمیل به‌جستن ودانستن معنی چیزها که خاص نفوس ناطقه است ، می‌پردازد و عقیدهٔ خود را باآیات قرآنی (سورهٔ۳، آیهٔ۱۸۸) تأیید می کند وچنین نتیجه می گیرد که «امروز[1] فقها لقبان دین اسلام همی گویند : اگر کسی گوید امروزهمی ازآمدن آفتاب (چیزی؟) پدید آید[2] ویا من بدانم که کدام ستاره رونده است و کدام ثابت است ، او کافر است و (آنان) جهل را برعلم گزیده‌اند و همی گویند مارا با «چون و چرائی» آفرینش کار نیست »[3] .

سپس از تجسس نفس مردم که مانند کودکان از هرچه بینند و شنوند بپرسند، و پس‌از آن از پیدایش این میل واز خود علم بحث می کند واین بحث را باعبارات تازه‌ای پایان می‌دهد «وبعلت کافر خواندن این علما لقبان مر کسانی را که علم آفرینش دانند ، جویندگان چون وچرا خاموش گشتند وگویندگان این علم خاموش ماندند و جهل برخلق مستولی شد، خاصه براهل زمین ما که خراسان است و دیار مشرق»[4].

و بعد گوید که هیچ کس کتابی نکرد اندر چون و چرای آفرینش ، از بهر آنکه از علل ظهور کتب (که قبلاً ضرورت آنها را ثابت کرده) طالب علم که علت تمامی است و نیز علت دیگر که گویندهٔ علم است ، زایل شده و بعد اضافه می کند «و کس نماند بدین زمین که‌یاد کردیم[5] که «علم دین حق» را که «از نتایج روح‌القدس است» ، با « علم آفرینش » که از علایق فلسفه است ، جمع توانست کردن ، از بهرآنکه « فیلسوف » مراین‌علما لقبان را به منزلت ستوران انگاشت ، و دین اسلام را از جهل ایشان خوارگرفت و این علما لقبان مرفیلسوف را کافر گفتند، تا نه دین حق ماند بدین زمین نه فلسفه ...»[6].

۱ ـ مراد ناصرخسرو ازآوردن کلمهٔ « امروز » آن‌است که درزمان پیامبر اسلام میل نفوس به‌علم معلوم بوده و زمان خود را با آن زمان می‌سنجد . از این قبیل مقایسه‌ها در دیوان شعر او هم یافت می‌شود (مثلا در صفحهٔ ۲۱/۱۷۳) .

۲ ـ متن نامفهوم است . شاید به جای کلمهٔ «همی» کلمهٔ دیگری بوده است .

۳ ـ جامع الحکمتین ، صفحهٔ ۱۱/۱۷-۱۲/۳ .

۴ ـ همانجا ، صفحهٔ ۱۵-۱۵/۱۱ .

۵ ـ یعنی در خراسان

۶ ـ جامع‌الحکمتین ، صفحهٔ ۱۳-۱۶/۹

آنگاه ناصر پس‌از ذکر اینکه از امیر بدخشان فرمان یافته که تفسیری بر قصیدهٔ **خواجه ابوالهیثم** بنویسد و این فرمان مستقیماً سبب تألیف کتاب بوده ، باز به همان مطالبی که قبلاً طرح کرده بود بازگشته و گوید «خدای تعالی را (به دریافت چنین فرمانی) شکر کردم ، بدانکه اندرین روزگار غالب خلق روی از «دین‌حق» گردانیده‌اند و بازار حکمت کاسد است و مزاج اهل شریعت فاسد»[۱] .

نظر به عباراتی که قبلاً از ناصرخسرو آوردیم ، نه تنها «حکمای دین حق» یعنی اسماعیلیان ، بلکه پزشکان و ستاره شناسان نیز درزمان ناصر در خراسان گرفتار زجروستم بوده‌اند و ظاهراً همهٔ دانشمندان از اقامت در سرزمین‌های تحت فرمان غزنویان و سلجوقیان بجان خود بیم داشته‌اند . در این باره بعنوان مثال می‌توان گفت که ناصر دریکی از آخرین فصول جامع‌الحکمتین ، آنجا که از یك کتاب ریاضی که سابقاً تصنیف کرده بوده سخن می‌گوید ، بالحنی حاکی از تأثر اظهار می‌دارد «هرچند که امروز به زمین خراسان و مشارق حاسبی کامل نیست، چون مرا برحل آن مشکلات دست بود ، آن کتاب‌را تصنیف کردم مر آیندگان خلق را به زمان آینده»[۲].

در فصل اول زادالمسافرین هم ، مثل فصل اول جامع‌الحکمتین ، ناصرخسرو

۱ـ جامع‌الحکمتین ، صفحهٔ ۳ـ۱۸/۱ .

۲ـ همانجا ، صفحهٔ ۴ـ۳۰۸/۲ ـ عمرخیام در رسالهٔ «اثبات مسائل جبرومقابله» که در حدود سال ۱۰۷۱ یعنی فقط دوسال بعد از تألیف جامع‌الحکمتین نوشته (مراجعه شود به: «مطالعات تاریخی و ریاضی» ، شمارهٔ ۶ منتشره در تحت نظرگ . ف . ریبکین و آ . پ . یوشکویچ ، مسکو ، ۱۹۳۵ ، ترجمهٔ ب . آ . روزنفلد ، صفحهٔ ۱۶) چنین گوید : «من بواسطهٔ تصارفات زمان امکان آنرا نداشتم که مرتباً به این‌کار بپردازم و حتی نمی‌توانستم با حواس جمع درآن باره بیندیشم ، زیرا اوضاع زمانه برآنم داشته بود که بیشتراوقات خود را تلف‌کنم . ما شاهد مرگ دانشمندانی بودیم‌که ازآنها جز معدودی مردم رنجدیده و ستم‌کشیده بجا نمانده است. اکنون سختی روزگار به‌آنان‌مجال نمی‌دهد که دردانش خود چنانکه باید غور و تعمق کنند و آنرا کمال بخشند . اغلب‌کسانی که امروز به صورت دانشمندانند ، حقیقت را به دروغ می‌پوشانند ودرراه دانش پا ازحد تزویروتدلیس‌بیرون نمی‌نهند و بهره‌ای که از علوم یافته‌اند ، جز برای مقاصد پست و خسیس خویش بکار نمی‌برند و اگرکسی را دیدندکه جویای حق و خواهان حقیقت است و می‌خواهد از دروغ و ریا بپرهیزد و ازخودستائی و مردم فریبی بگریزد ، او را در معرض تحقیر و تمسخرقرار می‌دهند » .

پس از ذکر سبب تألیف کتاب همان افکار را تکرار می کند. ابتدا معنی فلسفی زمان را شرح می‌دهد و بعد اضافه می کند که انسان در تمام طول عمر خود مانند مسافری است که در زمان حرکت می کند و اگر عاقل باشد مثل هر مسافری باید اندیشه کند که از کجا آمده و به کجا می‌رود و چه زاد و توشه‌ای برای راه خود برگیرد. و پس از آن چنین گوید: «و چون حال این است و ما بیشتر مردم را از نگریستن در این باب غافل یافتیم و نادانان امّت مرحق را خوار گرفته بودند و بر امثال و ظواهر کتاب خدای ایستاده و ممثولات و بواطن معانی[1] آن از دست بازداشته و برمحسوسات و کثایف فتنه گشته و از معقولات و لطایف دور مانده و مر هوسها را به هوای مختلف خویش ریاست‌جویان اندر دین استخراج کرده و فقه نام نهاده و مر دانایان را به علم حقایق و مر بینندگان را به چشم بصائر و مرجویندگان حق را و جدا کنندگان جوهر باقی ثابت را از جوهر فانی مستحیل، ملحد و بد دین و قرمطی نام نهاده‌اند، واجب دیدیم مر این کتاب را اندرین معنی تألیف کردن و نام نهادن مر این کتاب را به زادالمسافرین»[2].

در فصل دیگر زادالمسافرین هم این عبارات دربارهٔ آزار «علما» یعنی اسماعیلیان آمده است «و بیشتر از گروهی که همی دعوی مسلمانی کنند و کشتن مر علما را برخویشتن واجب دارند و متابع هوای فاسد و رأی ناقص و اعتقاد باطل خویشند، برآنند که فرشتگان جسمهااند که بپرند...»[3].

از مقابلهٔ این عبارت زادالمسافرین با مناظره‌ای که در رسالهٔ جامع‌الحکمتین در ابطال قول کرّامیان آمده[4]، می‌توان حدس زد که «گروه»ی که ناصرخسرو در اینجا طعن و ذم می کند همان کرّامیان یعنی کسانی هستند که عقیده دارند «خدا جسم است نه چون اجسام» و همهٔ مقولات مجرد فلسفه و الهیات را به صورت «اجسام» و انسانها

۱ـ دربارهٔ اصطلاح «مثل» و «ممثول» رجوع شود به جامع‌الحکمتین،
Étude Préliminaire, p. 66.

۲ـ زادالمسافرین، صفحهٔ ۱۲/ ۳ـ۱/ ۴.

۳ـ همانجا، صفحهٔ ۱۲ـ۹/ ۱۶۷.

۴ـ جامع‌الحکمتین، صفحهٔ ۴۵ـ۵۲.

تصور می‌کنند[1].

اکنون هرگاه حکایت عتبی را دربارهٔ فعالیت کرّامیان درعهد سلطان محمود و قتل عام اسماعیلیان که مسبب آن مقدم فرقهٔ کرّامیان بود[2]، بخاطر آوریم می‌توانیم در خلال عبارتی که از زادالمسافرین نقل کردیم اشاره‌ای به این مطلب بیابیم و نیز حدس بزنیم که ناصرخسرو درجامع‌الحکمتین گاهی از «علماالقبان» همان کرّامیان را اراده کرده است.

در دیوان ناصرخسرو ابیاتی است که از بیچارگی و ستمدیدگی «علم» و «دین حق» درخراسان حکایت می‌کند:

خاك خراسان که بود جای ادب معدن دیوان ناکس اکنون شد
حکمت را خانه بود بلخ و کنون خانه‌اش ویران زبخت وارون شد
ملك سلیمان اگر خراسان بود چونکه کنون ملك دیو ملعون شد
خاك خراسان بخورد مردین را دین به خراسان قرین قارون شد[3]

و بعد ناصر در همین قصیده از ستمکاریهای سلجوقیان در خراسان سخن می‌گوید:

چاکر قپچاق شد شریف و زدل حرّه‌ی او پیشکان خاتون شد[4]

چنین استنباط می‌شود که او زوال حکمت و دین حق را از خراسان نتیجهٔ آمدن ترکان سلجوقی می‌داند. در قصیدهٔ دیگری نیز گوید:

برون کرده است زایران دیودین را زبیدینی چنین ویران شد ایران[5]

شکایت از بی رونقی علم و دین حق، در سرتاسر دیوان پراکنده و غالباً با نفرین و ناسزا به فقهای اهل سنّت همراه است:

۱ـ در نظر ناصرخسرو فرشتگان رمز استعدادهای شعور بشری هستند (مراجعه شود به جامع‌الحکمتین، Étude préliminaire، صفحهٔ ۹۱ـ۱۱۲) ناصردر این فصل از مناظرهٔ خود با کرامیان دربارهٔ آزادی اراده سخن گفته و دراین بحث و مناظره برضد جبر مطلق برخاسته است (همانجا، صفحهٔ ۵۱/۷/۹ دیده شود).

۲ـ به صفحهٔ ۸۷ـ۸۸ همین کتاب مراجعه شود.

۳ـ دیوان، صفحهٔ ۶ـ۳/۱۰۲.

۴ـ همانجا، صفحهٔ ۱۰۲/۹.

۵ـ همانجا، صفحهٔ ۳۲۴/۱۷.

این قوم که این راه نمودند شما را — زی آتش جاوید دلیلان شما اند
این رشوت خواران فقهااند شما را — ابلیس فقیه است گر اینها فقها اند
برمن زشمانیست سفاهت عجب، ایرا — اینند که در دین فقها آن سفهااند...[۱]

☆ ☆ ☆

بر سر منبر سخن گویند مر اوباش را
از بهشت و خوردن و حوران همی زینسان کنند
بانگ بردارند و بخروشند بر امّید حور
چون حدیث جو کنی بیشك خران افغان کنند...[۲]

☆

علما را که همی علم فروشند ببین
پر و بالش چو عقاب و به حریفی چو گراز
هریکی همچو نهنگی و زبس جهل و طمع
دهن علم فراز و دهن رشوت باز[۳]

در عباراتی که آوردیم، ناصرخسرو از بیقدری علم و دین در خراسان و بلخ سخن می گوید. در دیوان وی ابیات دیگری هم هست که در آنها علمای دین خراسان و بلخ و بخارا را به رشوه خواری و نادانی نکوهش می کند و در جائی از کور-دلی و نابینائی فقهای بخارا یاد می کند که پند «سوار دلدل» یعنی علی امیرالمؤمنین را نمی‌پذیرند[۴].

در جائی دیگر گوید که باید «زیبا به علم شد»[۵] و اضافه می کند که آنرا در فقهای بلخ و بخارا نمی‌توان یافت، زیرا در آنجاها کارعلم و دین به غوغا شده و «علم دینی» پنهان گردیده است[۶].

۱ـ دیوان، صفحهٔ ۱۲/۹/۸/۹۷.
۲ـ همانجا، صفحهٔ ۱۶ـ۱۵/۱۰۶.
۳ـ همانجا، صفحهٔ ۱۷ـ۱۶/۲۰۲.
۴ـ همانجا، صفحهٔ ۱۵/۱۷.
۵ـ همانجا، صفحهٔ ۱۷/۱۴۰.
۶ـ همانجا، صفحهٔ ۲۰ـ۱۹/۱۴۰.

تصادفی نیست که ناصر مکرر بخارا را تکیه گاهی برای دشمنی اهل سنّت نسبت به خود و پیروان مذهب اسماعیلی می‌نامد. ما درباب سوم این کتاب روایت ابن‌الاثیر را [۱] دربارهٔ قتل عام داعیان اسماعیلی که مردم ماوراءالنهر را به اطاعت المستنصر خلیفهٔ فاطمی می‌خواندند بدست حکمران قراخانی آنجا، نقل کردیم. این وقایع در سال ۴۳۶ هجری (۱۰۴۴,۴۵) اتفاق افتاده است. ظاهراً پس از کشتار «قرمطیان»، درماوراءالنهرهم مانند خراسان هرگونه الحاد به سختی تعقیب می‌شده و فقهای آنجا در اینکار تعصب بیشتری بخرج می‌داده‌اند.

مقایسهٔ «علم» که ناصر خود را دارندهٔ آن می‌داند، با جهل عمومی درخراسان در ضمن عباراتی که قبلا ازفصول اول جامع‌الحکمتین و زادالمسافرین آوردیم، با صراحت تمام بیان شده است. ناصر در یکی از قصاید خود هم از دانائی خویش دم می‌زند و آنرا با نادانی فقهای بلخ و بخارا می‌سنجد:

اینجاست به یمگان ترا دبستان در بلخ مجویش نه در بخارا [۲]

شکایتهای ناصر را از تبعید خود و جور و ستمی که در راه دین و علم بر وی روا داشته‌اند، در فصل گذشته ذکر کردیم. همهٔ قصایدی که او در یمگان سروده، با اینگونه شکایتها پراست و درمصنّفات دیگراو هم این قبیل درد دلها کم نیست [۳].

دو بیت مهم و جالب او را نیزمی آوریم:

چو خلق جمله به بازار جهل می رفتند
همی ز بیم نیارم گشاد دکّانرا [۴]

شوسخن گسترزحیدرگر نیندیشی ازآنک
همچومن برکوه یمگان برتو برزندان کنند [۵]

۱ـ به صفحهٔ ۱۳۴ـ۱۳۳ همین کتاب مراجعه شود.

۲ـ دیوان، صفحهٔ ۱/۳۳.

۳ـ همانجا، صفحهٔ ۳ـ۱/۲۰۵ و ۴ـ۳/۳۳۰ و ۲۲ـ۱۹/۳۳۱ و ۱۵ـ۱۴/۳۸۶ و ۱۵/۴۶۵ و در زاد المسافرین، صفحهٔ ۱۴ـ۱۰/۴۰۲ و در وجه دین، صفحهٔ ۲۱۱ـ۲۱۰ دیده شود.

۴ـ دیوان، صفحهٔ ۲۰/۱۰.

۵ـ دیوان، صفحهٔ ۱۴/۱۰۶.

واکنون آنچه‌را که گفتیم خلاصه‌می کنیم. ناصر پیوسته از فقها لقبان و علما لقبان خراسان و ماوراءالنهر ناله و شکوه می کند. این علما و فقهای دروغین با هر گونه امکان تفکر و شناخت آفرینش مخالفت می‌ورزند و ریاضی دانان و حکما و دانشمندان قوانین آفرینش را «کافر» می‌خوانند و بر آنان ستم روا می‌دارند. اطبّاء را بدین نام که دارو می‌سازند و دارو بکار می‌برند و منجمان را بدان جهت که سیر و حرکت کواکب و سیارات را بررسی می کنند، زجرو آزار می‌دهند. همچنین همهٔ آن کسانی را که دارندهٔ «علم دین حق» هستند و گوهری الهی دارند، همهٔ کسانی را که می‌خواهند «باطن» قرآن را باکشف رموز آن دریابند، همهٔ کسانی‌را که از «وصایای علی» پیروی می کنند، زجر و آزار می دهند. در میان آزار دهندگان، بخصوص کرّامیان نقش عمده‌ای برعهده دارند و این جماعت دشمنان فکری و عقیدتی خود را شکنجهٔ جسمی می‌دهند. آنان هرگز در تحرّی حقیقت نبوده و درپی «امیال پست و حقیر» خود هستند و جز پر کردن جیب و بغل خویش مقصودی ندارند و به تعبیر خود او رشوه خوار وگراز و نهنگ وخران و ستورانند و خود آنانندکه وی را به جرم داشتن «علم» و «دین» از خود براندند و او ناچار به یمگان پناه برد.

احساس رنجش و آزردگی شخصی در عباراتی که آوردیم و بخصوص در ابیات دیوان همه جا به چشم می‌خورد و ما موجبی نمی‌بینیم که در صحت اظهارات ناصر شك و تردید به خود راه بدهیم و تنها چیزی که می‌توان‌گفت اینکه شاید ناصر گاهی در گفته‌های خود راه مبالغه و اغراق پیموده باشد، زیرا سالهای دراز در غربت و تبعید بسر برده و از اوضاع وطن خود ظاهراً جز بوسیلهٔ داعیان اسماعیلی و یا کسانیکه احیاناً به یمگان می آمده‌اند، خبری نداشته است.

باید توجه داشت که در عباراتی که آوردیم، اشارات ناصر به تعقیب «علم» و «علما» پیوسته با اشاره به تعقیب اصحاب «دین حق» همراه است. اکنون می‌خواهیم علت این قرابت مفهوم «علم» و «دین» را در کلام ناصر توضیح دهیم.

ناصرخسرو با وجود ستمهائی که از علمای اهل تسنّن دیده، هرگز تسلیم نمی‌شود. درفصل اول جامع‌الحکمتین اظهارخوشبختی می کند که‌همچون‌امیر بدخشان بزرگی یافته که «با ولایت دنیاوی مراحل ولایت دین را بشناسد» و در ایام پیری

«دو حکمت را با هم جمع کند» و در زادالمسافرین سبب تألیف کتابرا چنین بیان می‌کند که واجب بود چیزی در مقابل فشار نادانی و «بیدینی» قرار داده شود.

در فصلی از جامع‌الحکمتین در تفسیر قصیدهٔ ابوالهیثم گوید «و این مرد (یعنی ابوالهیثم) گفت: من جواب این سؤالات بکنم اگر همچنین جای خرما خار گرفته نباشد. بدین قول آن نموده است که به روزگار او سلطان زمین او جاهل بودست، و علم را بدان روزگار علما بسط نیارستند کردن. و اگر به سبب استیلاء جهل برخلق بایستی که حکما و علما خاموش بنشستندی و حکمت نکردندی، حکیم‌الحکما و خاتم‌الانبیاء محمدالمصطفی - صلی‌الله علیه - بایستی که این گنج حکمت و کان حقایق‌العلوم را که قرآن کریم است به خلق ندادی، مراو را خدای تعالی بفرمود که برخوان به خلق آنچه به تو وحی کرده‌ام و نماز را بپای کن . . .»[1]

سپس ناصر این‌آیه را تأویل می‌کند[2] و توضیح می‌دهد که «قبلهٔ روحانی» در «نماز روحانی» این همان امام حق است. بعبارة اخری دریافت او در اینجا از «حکمت» و «علم» شناختن «امام‌زمان» و اقرار به اصول مذهب اسماعیلیه است. این طرز استدلال در تألیفات ناصرخسرو یك امرعادی است و او خود در این باره چنین‌گوید: «من سخن‌گفتم اندرو (یعنی درجامع‌الحکمتین) با حکماء دینی‌به‌آیات کتاب خدای تعالی و اخبار رسول او علیه‌السلام . . .»[3].

اکنون فکر اصلی و منظور اساسی ناصرخسرو کاملا روشن می‌گردد و آن اینکه: با همهٔ جور و ستم جهّال و با همهٔ زجر و آزار آنان باید «علم حق» و «دین‌حق» را رواج و اشاعه داد.

اندیشهٔ «ضرورت علم» درمصنّفات ناصرخسرو وجوه عدیده دارد. مراد او

۱- جامع‌الحکمتین، صفحهٔ ۱۲-۵/۳۰۸

۲- قرآن، سورهٔ ۲۹، آیهٔ ۴۴.

۳- جامع‌الحکمتین، صفحهٔ ۱۳-۱۲/۱۸- بعد (درسطور۱۳-۱۴) دومین روش استدلال ذکرشده بدینقرار «و با حکماء فلسفی و فضلاء منطقی به برهانهاء عقلی ومقدمات منتج مفرّج (سخن‌گفتم)».

از این اصطلاح وجوب شناخت فلسفی «چون» و « چرا »ی آفرینش[۱] یعنی معرفت عالم محیط‌مادی و اطلاع بر علوم دقیقهٔ آن‌عصر از ریاضی وطب و نجوم و«شناخت علم دین حق » یعنی اصول عقاید اسماعیلیان و همچنین نشر و ترویج همه‌گونه « علم » در میان « جویندگان » است .

۱ـ به صفحهٔ ۲۰۴ همین کتاب مراجعه شود .

وجوه عدیدهٔ اندیشهٔ «ضرورت علم» در تألیفات ناصرخسرو

اندیشهٔ «ضرورت علم» به معنی اوسع و اعم آن مکرر در دیوان ناصرخسرو به چشم می‌خورد. وی در بسیاری از قصاید خود با لحن پند و اندرز خوانندگان خود را مخاطب قرار می‌دهد:

زیبا به علم شو که نه زیبایست آنکس که او به دیبا زیبا شد[1]

☆

زعلم و طاعت جانت ضعیف و عریانست
بعلم کوش وبپوش این ضعیف عریان را[2]

☆

علم و حکمت را طلب کن گر طرب جوئی همی
تا به شاخ علم و حکمت پرطرب یابی رطب[3]

☆

مردم از گاو ای پسر، پیدا به علم و طاعتست
مردم بی علم و طاعت گاو باشد بی ذنب[4]

۱ـ دیوان، صفحهٔ ۱۷/ ۱۴۰.
۲ـ همانجا، صفحهٔ ۴/ ۱۰.
۳ـ همانجا، صفحهٔ ۶/ ۳۶.
۴ـ همانجا، صفحهٔ ۱۰/ ۳۷.

در وهلهٔ اول ممکن است چنان بنظر برسد که این ابیات الفاظ و عبارات معمولی پیش پا افتاده ایست از قبیل «توانا بود هر که دانا بود» اما باید توجه داشت که در این عبارات، کلمهٔ «علم» در کنار کلمهٔ «طاعت» قرار گرفته و بیت دوم و سوم پس از ذکر مطالبی در گذرانی و ناپایداری دنیا آمده و بنابراین نتیجه و حاصل همان مطالب است.

دراین مصراع مفهوم «علم» آشکارا صبغهٔ دینی برخودگرفته:

به‌آب «علم» باید شست گرد عیب وغش از دل[1]

دربیت دیگری این دومعنی یکجا و با هم آمده است:

ترسیدن مردم ز مرگ دردیست کآنرا به‌جز از«علم دین» دوانیست[2]

مفهوم کلمهٔ «علم» دراین عبارات صریح‌تر وروشن‌تر بیان شده است:

مرترا در حصن آل مصطفی باید شدن

تا زعلم جدخود برسرت دُرافشان کنند

«دین حق» را مردمی دان جانش «علم» وتن عمل[3]

در ابیات فوق اعتقاد خاص شیعیان که بعدها اسماعیلیان آنرا بسط و توسعه داده‌اند، به‌صراحت تمام بیان‌شده و آن اینکه کنزمخفی «علم» را پیامبراسلام به‌داماد وخلیفهٔ خود علی و علی به‌فرزندان خود سپرده و نگهبانان «دین حق» همانا اهل بیت اطهارند وبس.

اندیشهٔ «ضرورت‌علم» که درديوان ناصرخسرو به صورتهای گوناگونی که ذکر شد آمده، در رسالات فلسفی او واضح‌تر ومنجّزتر بیان شده و جزئی از عقیدهٔ کلی و منظم مؤلف را تشکیل می‌دهد. اکنون دوباره برمی‌گردیم به فصل اول جامع‌ـ الحکمتین که قسمتی ازآنرا قبلاً مورد مطالعه واستفاده قراردادیم.

دراین فصل پس از بیان «پیدایش نو»، چنانکه ذکرشد، دربارهٔ ضرورت نشرعلم چنین‌آمده: «واگرعدل ناپسندیدن ستم است برمظلوم، پس جاهل را به‌علم رسانیدن بزرگترعدل است، از بهر آنك جهل ستمی ظاهراست؛ و اگر ازآنچ مارا

۱ـ ديوان، صفحهٔ ۹۲/۲۳.

۲ـ همانجا، صفحهٔ ۶۱/۱۶.

۳ـ همانجا، صفحهٔ ۱۰۵/۱۸/۲۴.

بدان دسترس باشد مستحقی را بهره‌دادن احسانی است ، واگرمرخویشاوندان را از مال خویش چیز کی دادن فرمان خدای است۔ خویشان ما مردمانند ازجملهٔ حیوان۔ پس مرایشان را ازعلم ۔که انسانیت آنست ۔ نصیبی دادن طاعت خدایست ، چنانك فرمود مر رسول خویش را بدین آیت : قوله ,,ان‌الله یأمر بالعدل و الاحسان و ایتاءِ ذی‌القربی،، [۱].

دراین عبارات نمونهٔ جالبی ازتأویل احکام قرآن ملاحظه می کنیم[۲] . در نظر ناصرخسرو فرمان‌خدا براینکه عادل‌باشیم واحسان‌کنیم وازمال‌خودبه‌نزدیکان ببخشیم «مَثَل» و «ظاهر»یست که تنها درامور زندگی مادی می‌توان بکاربست . این آیه را از نظر« عالم دین » باید چنین ترجمه کرد که برِدانایان فرض است که علم را به‌کسانی که نمی دانند برسانند و این است « ممثول » و « باطن » آیه‌ای که ذکر کردیم .

اندیشهٔ کلی «ضرورت علم» در اینجا مفهوم کاملاً مشخصی دارد و آن اینکه : رسانیدن علم به نادان فرمان خدا و با عدل و احسان برابر است . و باز در همان فصل جامع‌الحکمتین این اندیشهٔ کلی را به وجه دیگری ملاحظه می کنیم .

مؤلف پس ازگفتار اول در تضریب فقهای اهل سنّت ، ضمن عباراتی کاملاً منطقی وعاری از هرگونه تفسیر و تأویل گوید[۳] : چنانکه خدا چیزهای خوردنی را برای «نفس حسی» مردم آفریده همچنان چیزها را با « چگونگی وچرائی » آفریده و در هرکس «نفس چگونگی و چرائی جوی» نهاده است . خوردنیها را مزه است و چیزهای با چگونگی را معانی است . چنانکه نفس حسّی از طعام و شراب مزه جوید، «نفس ناطقه»[۴] هم ازدیدن وشنودن‌علم «معنی» جوید. «عالم‌جسمی» به‌جملگی،

۱ـ جامع‌الحکمتین ، صفحهٔ ۱۵-۸/۹ (قرآن، سورهٔ۱۶،آیهٔ۹۲ .)

۲ـ همانجا ، Étude Préliminaire ، صفحهٔ۶۱.

۳ـ جامع‌الحکمتین ، صفحهٔ ۱۰/۱۰- ۱۱/۱۷ (ما خلاصهٔ عبارات مؤلف را نقل کرده‌ایم) .

۴ـ به عقیدهٔ ناصرخسرو انسان دارای سه روح است : نفس نباتی ، نفس‌حسی و نفس نطقی (زادالمسافرین ، صفحهٔ ۵-۲۵۲/۴) اصطلاح نفس نطقی یا نفس ناطقه ظاهراً همان نفس عاقله و متفکرهٔ ارسطواست، زیرا ناصرخسرو اصطلاح نطق را همان اندیشه وفکر می‌داندکه به صورت‌کلام درآمده است (مراجعه شود به جامع‌الحکمتین ، فصل۱۶ومخصوصاً بند ۱۸۶).

از افلاک و کواکب ، «همه مکیّفات است» و «چیزهای زمین» ، از جواهر و نبات و حیوان بابسیاری از انواع واشکال و صورتها و مزه‌ها ، همه «مکیّف و دانستنی است مردم را» هر نفسی از نفسهای مردم می‌خواهد بداند که چرا آسمان گردانست و زمین استاده است ، چرا آفتاب همیشه روشن است ، چرا . . . (سپس چراهای دیگری می‌آید) که می‌بینند و ندانند که چرا چنان است. پس به قیاس عقلی برهانی گوئیم که خدا این‌چیزهای دانستنی‌را آفرید و «نفس‌دانشجوی» درمردم آورد ودرنفس‌مردم تقاضا و حریصی بر بازجستن این چیزها نهاد وهمهٔ این چیزها چنان‌است که «خدای صنع کرده است» و خدا نفس مردم را گوید : بپرس وبدان که چرا چنین است و گمان‌مبر که « این‌صنع باطل‌است» وهمچنین خدا در کتاب خویش فرماید«ویتفکرون فی‌خلق‌السموات والأرض : ربّنا ، ما خلقت هذا باطلاً ! سبحانك، فقنا ربّنا عذاب النار ! »[1]

در این عبارات اندیشهٔ ضرورت علم وشناختن دنیای مادی آشکارا ذکر و در اثبات آن قوی‌ترین ادّله‌ای که در روزگار ناصرخسرو ممکن بوده ، اقامه گردیده‌و آن اینکه میل به شناخت و دانش را خدا در سرشت آدمی نهاده است .

اما ناصر تنها به این استدلال قناعت نمی‌کند و در تأیید و تحکیم آیاتی که از قرآن نقل کرده ، این خبر را نیز ذکر می‌کند که «اندر آفرینش اندیشه کنید واندر آفریدگار اندیشه مکنید»[2] و این حدیث را بازبدون توسل به‌تأویل و از طریق قیاس منطقی چنین تفسیر می‌کند[3] : چون به حکم این خبر که یاد کردیم تفکر در خالق روا نیست ، پس تفکر درآفرینش ، چنانکه اندر خبرآمده ، واجب است، زیرا اگر تفکر در خلق روا نبودی ، پس خلق باخالق برابر بودندی و آن غیرممکن است . این قیاس منطقی نمونهٔ خوبی است از دومین طرز استدلالی که ناصرخسرو[4] در رسالهٔ

۱ـ قرآن، سورهٔ سوم ،آیهٔ۱۸۸ـ پس ازاین عبارات‌است که عباراتی دربارهٔ فقهای اهل سنّت که قبلا (درصفحهٔ ۲۰۴) ذکرکردیم . می‌آید .

۲ـ جامع‌الحکمتین ، صفحهٔ ۱۲/۵ : تفکروا فی‌الخلق ولاتفکروا فی‌الخالق.

۳ـ همانجا ، صفحهٔ۱۰ـ۱۲/۵.

۴ـ مراجعه شود به صفحهٔ ۲۱۱، حاشیهٔ ۳ همین‌کتاب . مقایسه شود با صفحهٔ ۲۱۵ که از تمسك به‌آیه و تأویل مثال‌آورده‌ایم .

جامع‌الحکمتین بکار برده است .

پس از این قیاس ، ناصر دوباره سخنان خودرا دربارهٔ اینکه میل به شناخت و دانش را خداوند در سرشت آدمی نهاده است ، ادامه داده ونظر خویش را بااین عبارات تکمیل می‌کند[1] :

وهرکه اعتقاد دارد که از «چرائی» و «چگونگی» آفرینش تفحص باید کرد، آنکس بر«نفس ناطقهٔ علم‌جوی» ونیز برهمهٔ «حیوانات زمینی مسلط است به تسلیط الهی» . او « سزاوار خطاب خدای تعالی است » ونفس او « موکل است به توکیل الهی» برتجسس از آنچه بیند و شنود ، از کیفیات که چون است و از مقولات که معنی آن چیست. وگواه بردرستی این قول آن‌است که‌کودکان نام چیزهای گوناگون و رنگارنگ را که بینند از پدر و مادر پرسند که «آن چیست ؟» ولیکن کودك خرد و ضعیف است و تنها به نام آن چیز که بشنود خرسند شود و دیگر نجوید که این چیز را «فعل» چیست و چه کار را شاید[2] .

حکمای دین گفته‌اند که «نام حقیقی چیزها معنی‌ها وفعلهاءِ آن‌است». خدا این نامها را به‌آدم‌آموخت ، تا هرچه در عالم دید فعل ومنفعت آنرا دانست وهرعلمی‌از علوم ، چون طبّ وتنجیم وجز آنرا «پیغامبری استخراج کرده است به تعلیم الهی» .

بعد ناصر گوید که علمای دین حق[3] ، برخلاف فلاسفه که وحی را منکراند علم طب و علم نجوم را دلیل اثبات نبوت دانند . این علما گویند : کسیکه دانست ابتدا از داروئی که از روم خیزد ، باید یك دانگ برگرفت ... (دراینجا داروهای دیگر و مقادیر آنها را می‌شمارد) و همه را باید جمع کرد و یکی را کوفت و یکی را گداخت و یکی را سوخت و باهم در آمیخت تافلان علت را دفع کند ، بی‌شك

۱ـ جامع‌الحکمتین ، صفحهٔ ۱۲/۱۱–۱۳/۲ .

۲ـ پس ازآن (صفحهٔ ۱۳/۶–۱۴/۳) بیان شده‌که حشویان امّت گویندکه خدا نام چیزها را به‌آدم‌آموخت تا برفرشتگان برتری یابد . ناصر این سخن را رکیك و بی‌معنی دانسته وگویدکه مطلب در نام چیزها نیست ، زیرا عرب و ترك و هندو و دیگران هریك چیزها را به‌نام دیگرخوانند ، بلکه مطلب در فعل چیزها است (مانند بکار بردن هلیله در داروها) که برای همه یك معنی دارد .

۳ـ یعنی فقهای اسماعیلی .

پیغامبری است که «خدای آموخت مراو را» وگرنه کسی این داروها نتوانستی دانستن «نه به‌آزمایش ونه به چشیدن»[1].

بعد مثال دیگری (از نجوم) می‌آورد وباز نتیجه می‌گیرد که هر که اینهمه را شناخت پیغامبری‌است و این علم عالی را «به تعلیم خدای» دانسته است. به عقیدهٔ ناصر از همهٔ این علوم «باحجت دینی» اثبات نبوت لازم می‌آید. اما امروز گروهی «ابداع باطل کرده باشند»، یعنی آفرینش عالم را انکار کنند وهر که آفرینش را باطل کند (یعنی بیهوده و بی‌معنی داند) کافر است، و سبب استیلاءِ جهل رواج و غلبهٔ همین عقیده است.

سخنانی که با طول و تفصیل از ناصر آوردیم اهمیت فوق‌العاده دارند. اولاً در اینجا مؤلف با ایراد دلایل عدیده‌ای که در آن زمان در دسترس دانشمندان بوده، ثابت می‌کند که انسان باید عالم محیط مادی خود را بشناسد. ثانیاً تأیید می‌کند که سرتاپای جهان هستی و آنچه برزمین و آسمانهاست برای انسان شناختنی و منطقاً قابل درك است. ثالثاً از این بحث و استدلال نتیجه می‌گیرد که شناخت چیزها بدانستن فعل آنهاست (این مطلب بخصوص از مثالی که دربارهٔ داروها آورده روشن می‌گردد).

این هرسه اندیشه را در روزگاری که ناصر می‌زیسته باید مترقیانه دانست، زیرا وی این عقاید را در برابر عقاید فقهای اهل سنّت یعنی گروهی قرارداده که حتی اطبّا را به تجویز دارو «کافر»[2] می‌دانسته‌اند. سه نظرمذکور اگرچه خودبخود برای شناختن دنیای مادی و بکاربستن نتایج‌عملی آن زمینهٔ پهناوری فراهم می‌کنند، بااینهمه نمی‌توان برای آنها یك مفهوم خاص و مستقل قایل شد. این‌مطالب درمجموعهٔ عقاید فلسفی ناصرخسرو، آن معنی ومفهومی را که امروزه منظور نظرماست، نداشته‌اند.

عقاید رایج عهد ناصرخسرو بر اندیشه‌های او تحکم می‌کنند و او قادر نیست که پای از دایرهٔ افکار روزگار خویش بیرون نهد. دیدیم که وی در عباراتی که نقل شد، ازهمان ابتدا این عقیده را ملاك عمل قرار می‌دهد که میل شناخت جهان را خدا در سرشت آدمی نهاده است ودراین‌مورد این هرگز طرز استدلال واثبات ذات قادر

۱- جامع‌الحکمتین، صفحهٔ ۱۵/۲.

۲- به صفحهٔ ۲۰۳-۲۰۴ همین کتاب مراجعه شود.

تعالی نیست . مراحل بعدی استدلالات او نشان می‌دهد که این طرز فکر نتیجه و حاصل یك عقیدهٔ عمومی است . انسان به عقیدهٔ ناصر ازسوی خدا مختار (موکل) است که‌جهان رابشناسد ونظر به همین اختیار سزاوارخطاب خدای تعالی‌است . همهٔ «علم» بشری (حتی‌نسخه‌های‌دارو) تنها نتیجهٔ تعلیم والهام الهی است. ناصر بخصوص امکان معرفت نسخهٔ دارو را از طریق تجربه وآزمایش رد وانکار می کند .

به عقیدهٔ ناصر آنچه را که شناخته شده ، می‌توان بکاربست ، اما باتجربه و آزمایش نمی‌توان شناخت ، زیرا هر «علم» ی جز آموزش والهام عالم بالا نیست . بدینقرار فعل در نظر ناصرخسرو شاخص و معیار حقیقت نیست ، بلکه مؤید الهام و خطاب خداوندی است .

همهٔ این فرضیات به نوبهٔ خود از فرضیه‌های مربوط به آفریده شدن جهان و نبوت سرچشمه می گیرد که مبنای همهٔ عقایدی است که ناصر در پایان مقال خود به‌آنها اشاره کرده است. اگر او می‌توانست این اصل را بپذیرد که تجربه وآزمایش وسیلهٔ شناخت و دانش است واگر دست‌کم می‌توانست از عقیدهٔ «خطاب وآموزش کلی» عدول نماید، قهراً ازطریق اندیشهٔ منطقی به عقیدهٔ نفی نبوت می‌رسید، ولی او هرگز قادر به‌این کار نیست . زیرا درآن صورت تمام عقاید او ازقبیل اصل امامت وتعالیم مربوط به وجوب وحقانیت خلافت فاطمیان از بیخ وبن فرومی‌ریخت[1] . ناصرخسرو درنتیجهٔ مخالفت با عقاید اصحاب تسنّن که شناخت آفرینش را غیرممکن می‌دانند و برحسب عقیدهٔ کلی خود ، دستخوش یکنوع عرفان بافی می‌شود ، زیرا اعتقاد او بر «تعلیم الهی» چیزی جز صوفیگری و خیال بافی محض نیست .

ملاحظهٔ یك وجه دیگراندیشهٔ «ضرورت علم» درآثار ناصرخسرو ، ما را به درك عقیده و نظرکلی او نزدیك می کند .

دیدیم که ناصر میل به شناخت را گوهری درنهاد آدمی وخود علم را خطاب الهی می‌داند . پس « قصد » از شناخت و دانش چیست ؟ ناصر که برای این طرز تفکر اهمیت بزرگی قائل شده و پیوسته به مفهوم «علت» و «معلول» و «قصد» تکیه می کند ، طبعاً نمی‌تواند از پاسخگوئی به‌چنین سؤالی شانه خالی کند . جواب ناصر به این سؤال صریح وقاطع است . در جامع‌الحکمتین این عبارات آمده که « جسد

۱ ــ در این باب در پایان کتاب توضیحات کافی داده شده است .

مرنفس را از بهرآن داده‌اند تا اندرو علم بیاموزند وطاعت کنند تا به راحت ابدی رسند»[۱] و «...اندروی جوهری علم پذیرست ومر اورا بازگشت به‌عالم علم است... و علم، طلب باید کردن تا به عالم علوی به نعمتهاءِ ابدی رسد»[۲]

ازاینجا پیداست که به عقیدهٔ ناصرخسرو نفس باید کسب علم کند تا به‌آن دنیا برگردد و آسایش جاوید یابد. در جامع‌الحکمتین اندیشهٔ دیگری هم به میان آمده و آن اینکه: «عالم به مثل درختیست که بار آن درخت مردم عاقلست. و غرض نشانندهٔ تخم درخت وتعهد او مر درخت راآن باشد تا بار از او حاصل آید نه‌آنك تا آن درخت موجود باشد»[۳] در اینجا دیگر قصد از همهٔ آفرینش مردم خردمند و دارای علم کامل است.

این هردونظر را بابیانی روشن‌تر در زاد المسافرین هم می‌یابیم. درآن رساله چنین آمده است:

«خردمند از خلق آنست که قصد سوی لذت عقلی کند تا برسد به لذت کلی که معدن‌آن عالم علوی است ومر اورا ازبهر رسیدن بدان اندر این عالم آورده‌اند، وچون مرد ازآموختن علوم لذتی همی یابدکه مر دیگر حیوان را ازآن خبر نیست و هر درجه‌ای از علم مر او را سوی دیگر درجه راه دهد و مر علم را نهایت نیست- اینحال دلیلیست برآنکه مردم را اندرین سرای برین صورت از بهرآن آوردند تا بدین لذت برسد و از آموختن هیچ نیاساید. لذت یافتن مر اورا (مردم را) ازعلم برمثال موکلی وفرمایندهٔ الهی است که همی گویدش بیامرز تازندهٔ»[۴].

پس‌از آن ناصرخسرو گوید چنانکه آدمی می‌خورد تا از خوردن‌لذت گیرد، همچنان می‌آموزد تا از علم لذت یابد و «این خطی است از خطهای الهی که برلوح نفس انسانی نوشتستـ»[۵] و مردم، به‌گفتهٔ او، بار درخت جهانند.

این اندیشه با آنچه که در فصل اول جامع‌الحکمتین آمده و ما در بالا نقل

۱ ـ جامع‌الحکمتین، صفحهٔ ۱۸/ ۱۰۵–۱/ ۱۰۶.
۲ ـ همانجا، صفحهٔ ۱۸/ ۲۰۷–۴–۳/ ۱/ ۲۰۸.
۳ ـ جامع‌الحکمتین، صفحهٔ ۱۲–۱۰/ ۲۸۸.
۴ ـ زادالمسافرین، صفحهٔ ۱۸–۹/ ۲۵۱
۵ ـ همانجا، صفحهٔ ۳/ ۲۵۲

کردیم[۱] ، ارتباط زیاد دارد . چنانکه دیدیم در هر دو رساله غذا وعلم باهم مقایسه شده است . این اندیشه که میل بازجستن وآموختن درنهاد آدمی گذاشته شده از بهرآنکه خدا او را چنین آفریده است (جامع‌الحکمتین) ، همان است که در زادالمسافرین بدین عبارت بیان شده که « این میل خطی است از خطهای الهی که برلوح نفس انسانی نوشته است » .

اما اگر در رسالهٔ اول بیشتر از گوهر و منشاءِ میل آموزش سخن رفته ، در رسالهٔ دوم از «قصد» وغایهٔ آن بحث شده است . این قصد ـ پیوستن نفس به عالم علوی است . وانگهی آموزش و شناخت ، خود قصد وغایهٔ وجود آدمی است . در اصطلاح ناصرخسرو «اختیار»[۲] شناخت جهان در مقیاس وسیعتری بکار رفته و از آن شناخت تمام آفرینش اراده شده است .

اما ناصر به‌این اندازه قناعت نمی‌کند . اندیشهٔ «قصد» ازآفرینش‌جهان که به استناد عبارات منقول از رسالهٔ جامع‌الحکمتین مورد مطالعه قرار دادیم ، در زادالمسافرین بدقت وصراحت تمام بیان گردیده است : «مر نفس را اندر این عالم بدان آورده‌اند تا آنچه مر او را نیست و آن علم است به فنون خویش واو پذیرندهٔ آنست، بدو برسد . و بدین شرح ظاهر شدکه علت بودش عالم رسیدن نفس است به علم و دیگر از عالم هیچ حاصلی نیست»[۳] .

پس ناصرخسرو قصد از همهٔ آفرینش را عبارت از آن می‌داند که نفوس انسانی که به‌این جهان آمده‌اند ، کمال یابند[۴] ، کسب «علم» کنند وبه دنیای آخرت برگردند . «مردم خردمند» درنظر او بار درخت عالم[۵] و مقصود آفرینش هستند . بدینقرار کسب علم وبالطبع خود «علم» درنظر او مفهوم خاصی پیدا می‌کند . این مطلب را ناصر در زادالمسافرین تصریح می‌کند . وی در یکجا «قبول دین حق» را

۱ ـ به صفحهٔ ۲۰۷ همین کتاب مراجعه شود

۲ ـ مؤلف در همه جا کلمهٔ توکیل ، موکلی و موکل بکار برده است .

۳ ـ زادالمسافرین ، صفحهٔ ۵-۲/۲۷۳

۴ ـ همچنین مقایسه شود باصفحهٔ ۳-۲/۲۹۳ زادالمسافرین آنجا که می‌گوید «قصد صانع عالم اندر آوردن مرنفس را اندر جسم آن بود است تابهتر از آن شودکه بود است»

۵ ـ مقایسه شود با جامع‌الحکمتین ، صفحهٔ ۱۲-۱۰/۲۸۸ و زادالمسافرین، صفحهٔ ۳-۴/۲۵۲

باآموختن علم[1] برابر می‌گیرد و درجای دیگر گوید که قصد خدا آفریدن صورت اجسام نیست، چنانکه قصد قرآن «ظاهر» کلمات نیست. بلکه قصد آن است که نفس آدمی معانی‌ای را که از عالم روحانی می‌رسد و در جوهرجسم ظاهر می‌گردد، به قدرت صنع الهی دریابد. گوئی دراینجا عمل آفرینش باتأویل قرآن مقایسه شده: نفس ازجهان مادی به «اندیشه‌های نهانی» راه می‌جوید، چنانکه اهل تأویل ازظاهر عبارات قرآن به راز «باطن» آن پی‌می‌برند[2].

دربارهٔ حدود مفهوم «علم» در فصل آینده بحث خواهیم کرد و اکنون سعی می‌کنیم که وضع ناصرخسرو را دراجرای نقش خود نسبت به عمل جهانی آموزش روشن نمائیم. دیدیم که ناصر با چه شدتی به مخالفان خود می‌تازد و آنانرا به جهل و کفر (چنانکه گوئی این دو را بـا هم یکسان می‌گیرد) متهم می‌کند. وی با همهٔ زور و ستمی که درباره‌اش روا داشته‌اند، وظیفهٔ خود می‌داند که کتابها تصنیف کند ومردم را به عقاید خود دعوت نماید. نشر وترویج علم را درمیان کسانی که طالب آن هستند، باعدل واحسان که فرمان خداست، همسنگ می‌شمارد. ایمان عمیق و شدید ناصر به ضرورت نشر علم از همین‌جا سرچشمه می‌گیرد. بدین معنی که اگر قصد ازآفرینش جهان کسب علم است، پس کسیکه علم حقیقی را آموخته وبه دیگران بیاموزد، نه تنها مبلّغ یك عقیدهٔ خاص، بلکه وسیله و ابزاری در دست خدا و عملاً شریك و همکار در دستگاه عظیم آفرینش است و اگر در نظر بگیریم که به‌اعتقاد ناصرخسرو «علم» خود ممکن است با «دین حق» برابری نماید، آنگاه علت اینهمه تعصب دینی که وی در دفاع از علم به خرج می‌دهد، بخوبی روشن می‌گردد.

ناصر رابطه و علاقهٔ خود را به «علم» خود و تألیفات خویش در سطور آخر کتاب زادالمسافرین با این عبارات بیان می‌کند «وغرض ما از آنچه گفتیم بیدار کردن است نخست مر نفس خویش را آنگاه مر نفوس «راستان و مؤمنان» را برشناخت خدا به دلالت آفریدهای او، و راه نمودن است سوی طاعت خدا و رسول او به «علم وعمل» که بدین‌رو است مردم را رسیدن به‌نعمت ابدی وپرهیزیدن

۱ ـ زادالمسافرین، صفحهٔ ۱۷-۱۴/۴۰۲.

۲ ـ مقایسه شود با جامع‌الحکمتین، Étude Préliminaire، صفحهٔ ۶۷.

از عذاب سرمدی»[۱] در ضمن این عبارات ناصرخسرو نظر خود را دربارهٔ نقش تعالیم مطروحه و نقش خود رسالهٔ زادالمسافرین در عمل جهانی علم، بطور وضوح بیان کرده است. ناصر در رسالهٔ دیگرش بیدار شدن روح علم را با زنده شدن خلق پس از مرگ مقایسه می‌کند، جاهل را «مرده» و دانا را «زنده» می‌نامد واز دانایان متابعان اهل تأیید وتأویل را مراد می‌کند[۲].

ناصر در تألیفات خود فقهای اسماعیلی (و در آن‌میان خودرا) در مقامی برتر ووالاتر از دیگر مردم قرار می‌دهد. وی در جامع‌الحکمتین با صراحت تمام اظهار می‌دارد که فلاسفه فرود اهل تأییدند[۳] و با توجه به‌این امر معنی ابیات زیر از دیوان او، که در بادی امر گزافه گوئی و خودستائی بیجا بنظر می‌رسد، بخوبی روشن می‌گردد:

ز تصنیفات من زادالمسافر — که معقولات را اصل است وقانون
اگر بر خاک افلاطون بخوانند — ثنا خوانند مرا خاک فلاطون
. . . .
به آل مصطفی در عالم نطق — فریدونم، فریدونم، فریدون[۴]

در این ابیات ناصر بدلیل اینکه از پیروان اولاد رسول یعنی خلفای فاطمی است، خودرا بالاتر از افلاطون می‌گیرد و خویشتن را فریدون آنها یعنی قهرمان عرصهٔ سخنوری می‌نامد. این افکار را در ابیات دیگری نیز بیان نموده است:

چون من ز حقایق سخن گشایم — سقراط و فلاطون سزد عیالم[۵]

☆

چون من گره زنم بسخن، از کجا نهد
سقراط دست بر گرهٔ استوار من؟

---

۱ ـ زادالمسافرین، صفحهٔ ۶ـ۳/۴۸۶
۲ ـ جامع‌الحکمتین، صفحهٔ ۱۴ـ۱۱/۳۱۳
۳ ـ همانجا، صفحهٔ ۱۷/۲۰۳
۴ ـ دیوان، صفحهٔ ۱۰ـ۷ـ۶/۳۳۰
۵ ـ دیوان، صفحهٔ ۱۲/۳۰۲

و آن بندها که بست فلاطون ، به پیش من
مومست و سست پیش کهین پیشکار من[1]

ناصر نه تنها خود را از فلاسفه ، بلکه از بنیان گزاران دین هم بالاترمی‌گیرد :

در سخن و نسخهٔ من گشته خوار   نامهٔ مانی و نگارش نکال[2]

وی در تألیفات خود پیروی از راه پیغمبر و خاندان او را با اهمیت ومباهات خاصی ذکر می کند :

مر مرا بر راه پیغمبر شناس   شاعرم مشناس ، گرچه شاعرم[3]

☆

جانرا ز بهر مدحت آل رسول   گه رودکی و گاهی حسّان کنم

. . . .

وندر کتاب بر سخن منطقی   چون آفتاب روشن برهان کنم

. . . .

زادالمسافر است یکی گنج من   نثر آنچنان و نظم ازینسان کنم[4]

قبلاً دیدیم که ناصر همهٔ علوم را به تعلیم الهی می‌داند . او علم خود را نیز یك عطیهٔ الهی می‌شمارد :

در نفس من این علم عطائیست الهی
معروف چو روز است ، نه مجهول و نه منکر[5]

و حتی خود را با پیغمبر اسلام طرف مقایسه قرار می‌دهد :

نامدار و مفتخر شد بقعهٔ یمگان بمن
چون به فضل مصطفی شد مفتخر دشت عرب[6]

اندیشه‌هائی که ناصر در رسالات فلسفی خود طرح و به طرق عدیده اثبات

۱ ــ دیوان ، صفحهٔ ۱۴ــ۱۳/ ۳۴۶
۲ ــ همانجا ، صفحهٔ ۱۳/ ۲۵۱
۳ ــ همانجا ، صفحهٔ ۱۶/ ۲۹۱
۴ ــ همانجا ، صفحهٔ ۱۵ــ۱۳ــ۱۱/ ۳۰۵
۵ ــ دیوان ، صفحهٔ ۲۵/ ۱۵۹
۶ ــ همانجا ، صفحهٔ ۴/ ۳۷

کرده است ، در دیوان او همیشه صورت پند و موعظه و کلمات حکمت‌آموز بخود می‌گیرند و بانکات و دقایق زندگانی شخصی وی ارتباط زیاد پیدا می کنند . ابیاتی که نقل کردیم اگر در بیرون از عقاید فلسفی مطالعه شوند ، خودستائی عجیب و نابجائی به نظرخواهند آمد . اما ناصر از تفاخر و بیهوده گوئی بدور است . از تمام آنچه که در این فصل آوردیم پیداست که وی دراین اشعار فقط نقش الهی علم را را که خود داراست در نظر دارد و به‌انحاءِ مختلفه تکرار و تأکید می کند . او خود را یکی از کسانی می‌داند که عمل «علم» که «قصد» آفرینش جهانست ، بوسیلهٔ آنان انجام می‌گیرد .

☆☆☆

دیدیم که ناصرخسرو نشر و ترویج علم در میان جویندگان آن ، و ضرورت شناخت «آفرینش» را تأکید می کند و غرض از خلقت انسان و همهٔ جهان مادی را عبارت از تکمیل نفس بوسیلهٔ علم می‌داند . اصطلاح «علم» در تألیفات ناصر مفهوم بسیار وسیعی دارد و در بادی امر کشدار ومبهم بنظر می‌رسد، بخصوص اگر بخاطر آوریم که «دین» و «علم» تقریباً مفاهیم همانندی دارند[۱]. به عقیدهٔ ناصر «علم» عطائی است‌الهی وجستن و آموختن‌راهی‌است برای بازگشت نفس‌بسوی خدا. پس در نظر ناصرخسرو « علم » خود چیست ؟ او پاسخ این سؤال را در تألیفات خود بیان کرده است .

۱ ــ در این باب در یکی از فصول زادالمسافرین بحث شده (رجوع شود به‌صفحهٔ ۲۲۲-۲۲۱ همین کتاب) .

بیان معنی «علم» در تألیفات ناصرخسرو

پیش از آنکه مستقیماً به بیان معنی علم ، چنانکه در جامع‌الحکمتین و وجه‌دین آمده، بپردازیم باید مسئلهٔ بسیار مهمی را بررسی نمائیم. چنانکه قبلا دیدیم ناصرخسرو گوید که در خراسان کسی نمانده است که بتواند «علم دین حق» را که از نتایج روح‌القدس است، با «علم آفرینش» که از علایق فلسفه است ، جمع نماید[1]. گوئی‌در اینجا ناصر به دوگونه «علم» قائل است .

پس این سؤال بمیان می‌آید که آیا این دو در نظر وی اصولاً و از حیث منشاء و پیدایش با هم فرق دارند و یا فرق آنها فقط در حاملین آنهاست که بعضی اهل تأییدند وعلم الهی را بتمامه دارا می‌باشند وبرخی فلاسفه‌اند که آفرینش جهان و نبوت را منکرند و بنابراین تنها دارای علم ظاهرند که در آن قسمت که مربوط به‌آفرینش است تاحدی صادق، ولی محتاج تأویل وتعیین نظایر آنها در عوالم دیگر است .

اگر در بعضی عباراتی که قبلاً از ناصرخسرو آوردیم دقت شود ، می‌توان استنباط کرد که « علم » در نظر او اصولاً یکی است و این وحدت ناشی از اندیشه‌هائی است که وی در «ضرورت جهان مادی» دارد .

دیدیم که ناصر به استناد یکی از آیات قرآن مردم را دعوت می‌کند که آفرینش را بشناسند و آنرا «باطل» نشمارند[2] ، و نیز اظهار می‌دارد که علت رواج

---

۱ ـ به صفحهٔ ۲۰۴ این کتاب مراجعه شود .

۲ ـ به صفحهٔ ۲۱۶ همین کتاب مراجعه شود

جهل و کفر در زمان او آن است که گروهی از مردم آفرینش را بی‌معنی و باطل می‌شمارند[۱] .

این اندیشه ، اگر باعبارات دیگری که قبلاً از ناصر آورده‌ایم مقایسه شود ، مطلب بهتر روشن می‌شود . مثلاً جسد به عقیدهٔ ناصر به نفس داده شده تا نفس در جسد کسب علم کند و خدا را طاعت نماید[۲] . قصد آفریدگار از آفرینش جهان آن است که نفس ، معانی مکتوم را که از جهان روحانی می‌رسد و در جوهر جسم ظاهر می‌گردد ، در یابد[۳] و اما نفوس از راه معرفت الهی بوسیلهٔ آفریده‌های او بیدار می‌شوند[۴] . بدینقرار اندیشهٔ «ضرورت ماده» در نظر ناصر دو وجه به خود می‌گیرد : یکی تصور ضرورت جسد برای آنکه نفس آدمی بتواند کسب علم کند و دیگر تصور ضرورت وجود عالم مادی برای معرفت عالم روحانی .

ناصر در زادالمسافرین تأیید می کند که پیوستن نفس به جسم ازبهر آن است که تا بهتر از آن شود که آن به آغاز بود است و این بهتری مر او راجز از راه پیوستن او به جسم حاصل نیاید[۵] و سپس توضیح می‌دهد که علم به نفس جز از راه حواس (پنجگانه) نرسد (یعنی بهتری نیابد) و حواس مرنفس را جز اندر جسم حاصل نیاید[۶] .

رابطهٔ مستقیم دو وجه این اندیشه را می‌توان در این عبارات ناصر ملاحظه نمود .

به عقیدهٔ او آفریدگان خدای دو گونه‌اند : جسمانی و روحانی . و مردم از صانع مکلف است براندریافتن مر این دوگونه خلق را که از او یکی کثیف است و دیگری لطیف . و برای دریافتن اولی خدا او را پنج حس ظاهر و برای دریافتن دومی «حواس‌باطن» چون فهم وفکرت و جزآنها داده است[۷] در نظر ناصرخسرواین

---

۱ ـ به صفحهٔ ۲۱۸مراجعه شود

۲ ـ به صفحهٔ ۲۲۰ مراجعه شود

۳ ـ به صفحهٔ ۲۲۲ مراجعه شود

۴ ـ به صفحهٔ ۲۲۲ مراجعه شود

۵ ـ زادالمسافرین ، صفحهٔ ۴ـ۳۲۱/۲

۶ ـ همانجا، صفحهٔ ۱۶ـ۳۲۱/۱۵ و ۵ـ۳۲۳/۳ و۱۱ـ۳۹۳/۲ و ۱۹ـ۳۹۴/۱۵

۷ ـ همانجا ، صفحهٔ ۱۱ـ۱۶۹/۱

هر دو آلت دریافت باهم رابطهٔ نزدیك دارند. دراینجا برای اثبات نظریهٔ«ضرورت جسم» در انجام عمل معرفت ، به ضرورت معرفت عالم مادی استناد شده است .

اکنون وجه دوم و « عینی » اندیشهٔ « ضرورت جهان مادی » را مورد بررسی قرار می‌دهیم. در زادالمسافرین ، درآغاز فصل «اندر صانع عالم جسم که چیست» ناصر در این باره گوید « برما واجب شد که مر جویندگان حقایق را از شناخت جسمانیات به‌اثبات روحانیات برسانیم و پس‌ازآن راه «علم توحید» را بنمائیم ، از بهرآنکه «هرکه مر آفریدگانرا نداند، مر آفریدگار را نتواند دانستن»[1].

این اندیشه دربسیاری از فصول زادالمسافرین به‌انحاءِ مختلفه بیان شده است. مثلاً در جائی از این رساله ذکر شده که اگر خدا ابتدا اجسام روحانی (لطایف) را به این عالم نمی‌آورد ، ممکن نبود ما را برعالم روحانی (سرای لطیف) مطلع نماید[2] .

بدینقرار ناصرخسرو ضرورت پیوستن نفس را با جسم برای تکامل نفس ، و ضرورت شناخت جهان مادی را جهة رسیدن به عالم روحانی تأیید می کند و حتی معتقد است که شناخت تمام مواد تنها راه ممکن برای دست یافتن به نفس‌است که در عالم مواد ظاهر می‌شود .

این مطلب بخصوص جالب توجه است که ناصر با اینکه برای عالم روحانی برتری وتفوق قائل است، پیوسته درضرورت «لذات حسی»[3] و در اینکه جهان مادی بیهوده و باطل نیست ، اصرار می‌ورزد . او لذت چشیدن و مزه جستن از خوردنیها را با لذت دریافتن معانی مکنون در چیزهای با چگونگی مقایسه می کند[4] .

در فصل نوزدهم جامع‌الحکمتین[5] ناصرخسرو تهیهٔ غذا را از دیدگاه فلسفی

---

۱ ـ زادالمسافرین ، صفحهٔ ۷ـ۱ / ۱۶۷

۲ ـ همانجا ، صفحهٔ ۱۰ـ۸ / ۴۱۶ ، همچنین مقایسه شود با صفحات ۱۶ / ۲۵۲ و ۱۱ـ۷ / ۴۶۲ همان کتاب .

۳ ـ همانجا ، صفحهٔ ۱۸ـ۱۶ / ۲۵۲ .

۴ ـ به صفحهٔ ۲۱۵ همین کتاب مراجعه شود .

۵ ـ در این فصل ناصرخسرو مطلب قابل توجهی طرح می کند و آن اینکه یکی از وجوه امتیاز مردم برجانوران آن است که مردم به‌تدبیر علم همه‌گونه ابزار و وسایل برای تهیهٔ غذا فراهم می‌کنند (رجوع شود به بند ۲۲۱ـ۲۲۴) و ناصر این امر را دلیل آن می‌داند که انسان گوهر تاج آفرینش است و بنابراین باید پرورش خاص یابد .

می‌نگرد . اندیشه‌هائی را که ناصر در این فصل بیان کرده است ، می‌توان بدینگونه خلاصه نمود . خداوند همهٔ موجودات را برای آن آفریده که نفوس انسانی به کسب معرفت تکامل یابند و به خدا باز گردند . برای این تکامل ، عالم مادی ضرورت دارد و تکامل جز با اتحاد نفس با جسم میسر نیست . پس نگهداری جسم نیز معنی و مفهوم عمیق الهی دارد و هرگز لغو و «بیهوده» نیست . علم بر طرق تحصیل غذا و تهیهٔ آن ضرور است ، زیرا اگر غذا نباشد زندگی نیست و اگر زندگی نباشد ، معرفت عالم روحانی امکان پذیر نمی‌باشد . گذشته از اینها تحصیل غذا در عالم جسمی ، رمز زمینی یك سلسله ظهورات «عالم دین» است . تعهد و تکلف درپرورش کودك رمز تعهد داعیان اسماعیلی درپرورش ضعفای «نوعهد» امّت است[1] .

بدینقرار ناصرخسرو درعین حال که به ادلّه و براهین ایده آلیستی و عرفانی دست می‌زند ، با «ترك دنیا» مخالفت می‌ورزد. به‌عقیدهٔ او اگرچه عالم مادی ، هوا و هوس را در خود دارد ، اما خود هرگز هوا و هوس نیست ، بلکه از ضروریات دستگاه آفرینش است و باید اقرار کرد که این صفت جهان بینی ناصر درعصری که او می‌زیسته مترقیانه بوده است .

☆☆☆

ما درضمن بیان عقاید ناصرخسرو دربارهٔ «ضرورت عالم مادی»، وحدت مفهوم «علم» را نیز در آثار او شرح دادیم . در واقع به عقیدهٔ ناصر حتی علم پختن نان[2] هم برای رسیدن به مقصد و هدفی است . اکنون می‌خواهیم معنی اصطلاحی خود «علم» را در تألیفات وی بیان نمائیم .

در آخر فصل پنجم جامع‌الحکمتین ، ناصر فهرست کوتاهی از «حد» مفاهیم مختلفه بدست می‌دهد و درآن میان گوید : « اگر (پرسنده) گوید حد علم چیست ؟ گوئیم : علم تصوریست از ما مرچیز را به حقیقت آن»[3] .

در فصلی دیگر از آن کتاب در بیان پاسخ اهل تأیید به این سؤال که فرق «عقل» و «علم» چیست، ناصر همان «حد» را با اندك تفاوتی ذکر می کند : «حد علم

---

۱ ـ رجوع شود به جامع‌الحکمتین ، صفحهٔ ۲۰۵/۱۳ .

۲ ـ جامع‌الحکمتین ، فصل ۱۹ .

۳ ـ همانجا ، صفحهٔ ۹-۸/۸۸ .

تصورست مر چیزی را چنانك آن چیزست»[۱] و بعد چنین توضیح می‌دهد که حد عقل آنست که او جوهری بسیط است که مردمان چیزها را بدواندر یابند و حیات نگاهدارندهٔ جسد است و نفس ناطقه نگاهدارندهٔ حیات است ، و عقل نگاهدارندهٔ نفس ناطقه است و شرف دهندهٔ اوست به شناخت جوهر خویش ، و علم فعل[۲] عقل است که مردم به عقل اندر یابد مر چیزها را چنانك آن چیزهاست[۳] .

این عبارات ، اصطلاحات مربوط به نظام آفرینش وعالم علوی (یعنی نفس و عقل و غیره) را در بردارد. ناصرخسرو بسیار به این اصطلاحات تکیه می کند . دو فصل کتاب وجه دین که در بیان معنی «علم» است ، درعین حال ما را به فهم عقیدهٔ ناصر در باب نظام آفرینش نیز رهبری می کنند .

در ابتدای گفتار اول (گفتار اندر علم یعنی دانش که چیست) عباراتی در تعریف علم ذکر شده که تقریباً لفظ به لفظ با آنچه که قبلاً در این معنی آوردیم مطابق است : «علم اندر یافتن چیزهاست ، چنانکه آن چیزهاست»[۴] .

و سپس چنین آمده : اندر یابندهٔ چیزها چنانکه هست ، عقل است و علم اندر گوهر عقل‌است . . . و همهٔ روحانیان و جسمانیان زیر اوست و هرچه زیر علم نیاید مر او را هست نشاید گفتن . پس هرچه علم بر وی محیط است ، همه جز خدایست ، چون روا نیست که خدا زیر علم باشد و علم آن است که چیزها و هستیها همه زیر اوست ، پس روا نیست که گفته شود خدا هست و یا نیست ، زیرا این هردو زیر علم است و خدا زیر علم نیست ، یعنی برتر از علم است .

هر که ازعلم نصیب بیشتر یافته است به امر خدا نزدیکتر است . . . و هر که دانای تمام شود به نعمت جاویدی رسد که عاقبت کار دانا رحمت خداست . . . و بازگشت مردم به امر است که او علت هردو جهانست . . .

آنگاه ناصر سخنان خود را چنین پایان می‌دهد : پس جهد کنید ای برادران ، اندر طلب‌کردن علم ، تا بدان به خدای نزدیکتر شوید[۵] !

۱ ـ جامع‌الحکمتین ، صفحهٔ ۲۴۹/۷ .
۲ ـ یا قوهٔ
۳ ـ جامع‌الحکمتین ، صفحهٔ ۱۳ ـ ۲۴۹/۹ .
۴ ـ وجه دین ، صفحهٔ ۱۲-۲۶/۱۱ .
۵ ـ همانجا ، صفحهٔ ۲۷/۷-۲۶/۱۲ .

گفتار بعد (گفتار اندرعلم روحانی) همان افکاری را که طرح شده‌است شرح و بسط بیشتری می‌دهد بدینقرار : چون گفتیم نخستین چیزی که پدید آمد ، امر خداست و بر درستی این قول دلیل آوردیم که همه چیز در زیر علم یعنی بفرمان آن است، پس لازم آیدکه نخست علم بوده باشد. ازامر خدا نخست عالم روحانی بوده و آنگاه از «آن» عالم «این» عالم پدید آمده است و آن عالم « دانا » است ، تمام است ، باقی است و لطیف (غیر مادی) است ، یعنی «همه جان و دانش است»

دلیل اینکه نخست «آن» عالم بوده اینست که «این» عالم ، یعنی عالم مادی و جسمانی ، متغیر و متحول است و در نتیجهٔ همین تغیّر ، از آن چیزها پدید می‌آید از معادن و نبات و حیوان که در آنها نشانی‌های قصد و مراد پیداست . زیرا نبات برای پایداری حیوان می‌روید و مردم برای نگاهداری هر دو پدید می‌آیند و اگر مردم نباشند نبات و حیوان همه ناچیز شود . و قصد در این چیزها نه برای « این » عالم است ، زیرا در آنصورت «این» عالم خود هم قصد و هم مقصود می‌شود و آن محال است[۱] .

بعد ناصر گوید : چون دانسته شدکه قصد در « این » عالم برای « آن » عالم است و آن قاصد را «عالم» گفتیم (زیرا که قصد در چیزها چیزی تواند کرد که او را بدانچه در او قصد کرده است مانندگی باشد) ، پس « این » عالم مظهر یا فعل «آن»عالم‌است وهردوعالم بهم مانده‌اند . وچون در«این»عالم چیزی برتر وشریفتر از علم نیست، پس «آن» عالم هم دانش‌پذیر وهم دانش دهنده‌است وچون در«این» عالم ، نفس دانش پذیر و عقل دانش دهنده است ، پس «آن» عالم چیزی جز عقل و نفس نیست . در عالم همیشه یکی دهنده و یکی پذیرنده است ، پس « آن » عالم فایده دهنده و این جهان فایده پذیرنده است . و «آن» عالم پیش از «این» عالم بوده است ، اما این تقدم ، تقدم شرفی است نه تقدم زمانی، چون برتری معلم برشاگرد. و اینکه آن عالم «دانا» است از آنجا پیداست که صنعت عالم خود از روی حکمت ودانائی است[۲].

اکنون می کوشیم که این انبوه پیچیده و دشوار قیاسهای منطقی را تجزیه و

---

۱ ـ جامع‌الحکمتین ، بند ۲۴۳ .

۲ ـ وجه دین ، صفحهٔ ۱۰/ ۲۷-۱۳/ ۲۹

تحلیل نمائیم. در این شرح و بیان، چنانکه قبلا هم اشاره رفت، مفهوم «علم» مطلق و جامع و مانع است یعنی همهٔ چیزهائی را که دون خداست در برمی‌گیرد. «علم» خود با صنعت عالم و نظام آن برابر و یکسان است. جوهر علم همان نظام عالم و نمایش یا فعل عقل کلی است که همهٔ موجودات را در برمی‌گیرد و معرفت آدمی بر «جهان هستی» عبارت از برقرار کردن ارتباط است در میان عقل فردی انسانی با دستگاه حقیقی عالم.

«آن» عالم از عقل کل و نفس کل ساخته شده و اوست که همه چیز را در «این» عالم تعیین و اداره می‌کند. بدینقرار اندیشهٔ کلی ناصرخسرو جنبهٔ ابژکتیف و ایده آلیستی برخود می‌گیرد.

پیش از آنکه عقاید ناصرخسرو را دربارهٔ صنعت عالم به اجمال بیان کنیم، نظر خوانندگان را به دو خصوصیت نظری که از وجه دین نقل کردیم، جلب می‌نمائیم. اولاً اینکه مقولات اصلی آفرینش (عقل و نفس) از پدیده‌های روانی بوده و از شعور آدمی سرچشمه می‌گیرند. ثانیاً استمرار و توالی «آن» و «این» عالم و عقل کل و نفس کل هیچیك در زمان نیست و بستگی به آن ندارد که خدا کدام یك از آنها را پیش از دیگری آفریده است، بلکه در برتری یکی از این مقولات بردیگری است که گوئی همان اساس صنع عالم می‌باشد.

اندیشهٔ صنع عالم در تألیفات ناصرخسرو

اندیشهٔ ناصرخسرو دربارهٔ صنع عالم، اساس همهٔ عقاید فلسفی او را تشکیل می‌دهد که درعین حال اساس نظریهٔ اسماعیلیان دربارهٔ خلقت و پیدایش کائنات هم هست[1]. در عقاید اسماعیلیان راجع به خلقت و تکوین، عناصر و اجزاءِ تعالیم مختلفه دینی و مذاهب گوناگون فلسفی را که ریشهٔ بسیار قدیمی دارند، می‌توان مشاهده نمود. پیداست که ما در اینجا نمی‌توانیم شرح جامع و کامل این عقاید را بدهیم. چنین کاری درحال حاضر بواسطهٔ اینکه هنوز مذهب اسماعیلی مورد مطالعهٔ دقیق واقع نشده، امکان‌پذیر نیست و بعلاوه این نوع تجزیه و تحلیل محتاج تألیفی مفصل و مستقل و فعلا از موضوع بحث ما خارج است. با اینهمه برای اینکه رابطه و نسبت ناصرخسرو را به لقب حجت و رسالت مذهبی خاصی که داشته است درك کنیم، لازم است عقاید او را دربارهٔ پیدایش کائنات به اختصار و بطور کلی ذکر نمائیم، زیرا جز در این صورت تصور ناصر از نقش جهانی سلسلهٔ مراتب اسماعیلی و سازمان آن نامفهوم خواهد ماند.

پیش از شرح عقاید ناصر دربارهٔ خلقت عالم، از بعضی خصوصیات اصول فلسفی او سخن می‌گوئیم. نخستین خصوصیت اندیشهٔ ناصرخسرو که جلب توجه

---

۱ ــ از سیر تکوین عقاید اسماعیلیان دربارهٔ آفرینش جهان و پیدایش کائنات تقریباً چیزی نمی‌دانیم. اما می‌توان گفت که عقیدهٔ آنان در این باب در تمام طول تاریخ تغییر نیافته است.

می کند و ما چندین بار مختصر اشارتی به آن کرده‌ایم و هـ . کوربین تحقیقات دامنه داری در آن باره بعمل آورده[۱] ، بطور وضوح دراین عبارات گنجانیده شده است: « جواهر علم دین حق برشتهاء امثال بسته است و اندر دُرجهاءِ رموز نهفته است ، لایمسه‌الّا المطهرون» [۲] .

ناصر قبل‌از بیان این مطلب ، ازخوانندگان خردمند تقاضا می کند که اگر در اقاویل او اشارت دینی یا عبارت تأویلی لفظی و یا نکته‌ای یابند که در میان فضلاءِ نام آور دنیا معروف نیست ، آنرا منکر نشوند . اگر این «امثال و رموز» در نظر معاصران ناصرخسرو عجیب و غیر عادی جلوه می کرده ، پس بطریق اولی در نظر خوانندگان کنونی که باتعالیم و مکاتب مختلفهٔ تصوف قدیم آشنا نیستند ، عجیب‌تر خواهد نمود . دیدیم که در نظر ناصر رسانیدن علم به جویندگان آن بااحسان برابر است وآموزش شخص نوعهد بوسیلهٔ داعیان اسماعیلی، همچون نگهداری وپرستاری پدر و مادر از کودك است . ناصر در تألیفات خود رابطه و مناسباتی در میان چیزها برقرار می‌دارد که امروز بنظر ما بسیار عجیب و بلکه غیر ممکن است . مثلا در اصطلاح او عقل کل باپیغامبر و آفتاب و زر و قلب ، حجت بامس و میکائیل ، مغز با ماه و امام با آهن یکسان و برابر است .

این چه امثال و رموزی است و چه نسبت و شباهتی در میان آنها هست؟ هـ . کوربین درضمن مطالعات خود به قسمتی ازاین سؤالات پاسخ گفته است. خلاصه اینکه ناصرخسرو در مباحث فلسفی خود از عوالم و تشابه رمزی در میان آنها اتخاذ دلیل ونتیجه‌گیری می کند[۳] . وسیلهٔ استقرار این تطابق وتشابه رمزی، اصول «تأویل» است که با منطق ارسطو که ناصر بخوبی از آن آگاه است ، هیچگونه رابطه و مناسبتی ندارد. هـ . کوربین[۴] درآثار ناصر پنج عالم به شرح زیر مشخص کرده است: عالم‌علوی یادارالابداع[۵] (Plerom) که منبع ومنشاء آفرینش و دنیای‌آخرت است،

۱ ـ مراجعه شود به جامع‌الحکمتین ،Étude Préliminaire ، صفحهٔ ۵۲-۹۱ .

۲ ـ جامع‌الحکمتین ، صفحهٔ ۷-۶/ ۳۱۶ .

۳ ـ جامع‌الحکمتین ، Étude Préliminaire، صفحهٔ ۶۴ .

۴ ـ همانجا ، صفحهٔ ۶۵ .

۵ ـ همانجا ، صفحهٔ ۱۱۱.

انسان کبیر[۱] یا عالم کبیر[۲] و یا عالم جسمی[۳] (Macrocosm) که جهان مادی است ، عالم صغیر (Microcosm) یا انسان ، اهل باطن (Mesocosm) که اسماعیلیان وجامعهٔ اسماعیلی باشد و بالاخره دین حق (Hierocosm) یا مذهب اسماعیلی[۴] .

از همان نام «عالمها» پیداست که درنظر ناصرخسرو همهٔ آنها ساختمان مشابه دارند . کون یا عالم مادی «انسان کبیر» ، و انسان «عالم صغیر» نامیده می‌شود . آغاز و اساس و مظهر همهٔ عوالم «عالم علوی» است که «آن دنیا» و «عالم علم» باشد . در این باره ناصر از جمله در عباراتی که از وجه دین نقل کردیم سخن می‌گوید[۵] ، شباهت در میان عوالم تنها امثال ورموز ساده نیست، بلکه شباهتی است الهی[۶] . هدف اصلی «تأویل» عبارت از توجیه ظهورات مختلفه است به مبداء یعنی به «عالم علم» و «باطن» امثال و رموز قرآن .

«فرض» ساختمان عوالم ، و تشابه در میان آنها به ناصر امکان می‌دهد که تقریباً هر اندیشه‌ای را که در نظر دارد ، آزادانه طرح ریزی نماید و ازآنجمله ضرورت الهی جامعه و سلسلهٔ مراتب اسماعیلی را اثبات کند[۷] و بر تمام اندیشه‌های خود یکنوع سهولت و روانی و هم‌آهنگی ظاهری ببخشد .

خصوصیت دوم روش فلسفی ناصرخسرو درآن است که وی غالباً درگفتارهای خود از پدیده‌هائی که درحیطهٔ شعور آدمی است به مقولات مختلفهٔ عالم علوی راه می‌جوید . مثلاً در وجه دین گفتاری بدین صورت آمده که : در «این» عالم هرچه جانور است شریفتر است از آنچه او را جان نیست و «آن» عالم که صانع است ، شریفتر است از «این» عالم که این مصنوع بیجان است ، پس «آن» عالم که صانع

---

۱ ـ جامع‌الحکمتین ، صفحهٔ ۱۱۰

۲ ـ همانجا ، صفحهٔ ۱۵۹ و ۲۸۲ .

۳ ـ همانجا ، صفحهٔ ۲۸۲ و ۲۸۸ .

۴ ـ جامع‌الحکمتین ، صفحهٔ ۱۱۰ ، ۱۳۱ ، ۱۵۹ ، ۱۶۰ ، ۲۸۲ و ۲۸۸ .

۵ ـ به صفحهٔ ۲۳۰-۲۳۲ همین کتاب مراجعه شود .

۶ ـ جامع‌الحکمتین ، Étude préliminaire ، صفحهٔ ۶۶ .

۷ ـ مثلا به‌جامع‌الحکمتین، بند ۱۵۳ مراجعه شود . دراین باب توضیحات بیشتری بعداً در این کتاب داده شده است .

است همه جان است و دانش[۱] . در عباراتی هم که در گفتار پیشین از وجه دین نقل کردیم ، وجود «عقل» و «علم» از مظاهر روح و شعور آدمی شمرده شده است .

خصوصیت سوم اندیشه‌های فلسفی ناصرخسرو بااین خصوصیت که ذکر شد رابطهٔ نزدیك دارد: گوئی در نظر او ترتیب خلقت عالم به‌امر خدا از حیث زمان با صنع آفرینش برابر است ، چنانکه غالباً درك این مطلب که وی از ترتیب منطقی و یا ترتیب تاریخی این دو مقوله سخن می‌گوید ، دشوار است . قبلاً دیدیم که ناصر در وجه‌دین اظهارمی‌دارد که آن عالم پیش‌ازاین عالم بوده‌است ، امااین تقدم شرفی است نه زمانی[۲]، مانند‌استاد وشاگرد که می‌توان آنانرا در آن واحد چنین نامید : اول ـ استاد، دوم ـ شاگرد . ودر زادالمسافرین گوید که آفریننده ، هم بقدم زمانی‌وهم بقدم شرفی بر آفریده مقدم است .

ناصر درجامع‌الحکمتین ، آنجا که ازمعنی‌جنس و نوع وشخص وترتیب آنها سخن می‌گوید، چهارگونه تقدم وتأخر(پیشی‌وپسی) معین می کند : ۱ـ پیشی‌زمانی، مانند هجرت حضرت رسول ازمکه نسبت به‌هجرت وصی (یعنی حضرت علی)[۳] از مکه به‌کوفه . ۲- پیشی ذاتی ، مانند پیشی‌جانورنسبت به‌انسان که این پیشی در زمان نیست ومعنی آن این است که هرآنچه درجانورهست درانسان هم هست ، اما آنچه درانسان هست درجانورنیست . ۳- پیشی‌مرتبت ، مانند تقدم‌حرفها درکلام یاکتاب. ۴- پیشی شرفی، مانند تقدم حکیم بر نجّار[۴] .

از اینهمه پیداست که اگر ناصرخسرو گفتگو از «پیش» و «پس» می کند ، نه بدان معنی است که اولی ازحیث زمان پیش از دومی بوده‌است .

ایضاح این سه خصوصیت مهم اصول فلسفی ناصرخسرو به‌ما یاری می کند که نتیجه وحاصل افکار فلسفی اورا که می‌خواهیم به‌اختصارشرح دهیم ، دریابیم و

۱ـ وجه‌دین ، صفحهٔ ۱۸/۳۱-۲/۳۲ . مقایسه شود با جامع الحکمتین ، صفحهٔ ۱۲-۱۳/۷۷، بند ۲۵۵

۲ـ وجه دین ، صفحهٔ ۲۳/۲۸-۱/۲۹

۳ ـ اسماعیلیان حضرت علی را وصی می‌خوانند و به عقیدهٔ آنان او یگانه جانشین و خلیفهٔ قانونی‌پیغمبراست. اصطلاح وصی‌مترادف بااصطلاح‌اساس‌یااساس امامت است، زیراعلی را مؤسس‌سلسلهٔ‌ائمهٔ‌اسماعیلی‌می‌دانند(مراجعه شود به: W. Ivanow, Studies..., p . 37)

۴ـ جامع‌الحکمتین ، صفحهٔ ۹/۲۴۳-۲/۲۴۴.

رابطهٔ آنهارا با سازمان و سلسلهٔ مراتب اسماعیلی بخوبی درك کنیم .

اکنون قصد داریم که مضمون اندیشهٔ ناصرخسرو را دربارهٔ آفرینش چنانکه درمثنوی روشنائی‌نامه آمده، به‌اختصار و با زبانی هرچه ساده‌تر بیان کنیم و آنرا با جزئیاتی که از رسالات دیگراو برگرفته‌ایم ، تکمیل نمائیم .

روشنائی‌نامه با توحید آغاز می‌شود . دراین توحید[1] کردگار مطلقاً غیرقابل درك و از وهم وعقل وفکر برتر ویگانه و بیهمتاست . اوهفت اختر وچار عنصر را خود مستقیماً و بلاواسطه خلق نکرده ، بلکه نخست عقل را آفریده است و هرکس خلقت معادن ورستنیها وجانوران‌را به‌صنع او منسوب دارد مسلمان نیست ، بلکه از گبر وترسا وجهود کمتر است[2].

این خدای واحد وغیرمدرك چیست که حتی دربارهٔ اونمی‌توان سخن‌گفت و نباید پرسید که‌آیا هست ویا نیست؟ به‌نظرما مطالبی‌که ناصرخسرو درزادالمسافرین آورده ، بهترازهمه درفهم عقیدهٔ اوراجع به‌خدا به ما یاری می کند . درفصل هفدهم این رساله ناصرازمعنی‌ابداع ، مبدِع ومبدَع سخن می‌گوید وآن‌فصل رابا توضیحات زیر به‌پایان می‌برد :

چیزی نه از چیزی‌کردن ابداع است ، وآن برتر از عقل است . ابداع علت عقل نیست وآنرا اراده نشاید گفت ، زیرا مفهوم اراده مستلزم حضور مرید و مراد است وآنرا جز برسبیل مجاز «امر» نشاید گفت . اما عقل بذات مبدَع است (یعنی ازچیزی نه‌آفریده شده) وعلت همهٔ علتهاست وبازگشت مردم بعقل است[3]. بدینقرار درنظر ناصرخسرو در اساس صنع عالم ودرآغاز هستی (ازحیث زمان) سرّغیرقابل درکی است که آنرا می‌توان ، تنها بر سبیل مجاز ، چنانکه درقرآن آمده ، «امر» نامید .

تا جائیکه می‌توان قضاوت کرد ، ناصرخسرو همین «سرّ» و همین «امر» را که در اساس خلقت نهفته است ، «خدا» می‌نامد وبه‌این معنی‌آنرا غیرقابل درك

۱ــ روشنائی‌نامه ، صفحهٔ ۵۱۷/۱۶ ــ۵۱۸/۱۹ .

۲ــ مقایسه شود با وجه دین ، صفحهٔ ۱۸ــ۱۵/۱۴ .

۳ــ زادالمسافرین ، صفحهٔ ۱۹۶.

و وصف می‌شمارد .

درمثنوی روشنائی‌نامه گفتار بعد از توحید[۱] ، در صفت « عقل کل » است . در این گفتار بیان شده که عقل پدیدهٔ اول ، علت اولی ونخستین برگزیدهٔ آفرینش است . خدا او را « بی میانجی » آفریده و همهٔ موجودات عالم بواسطهٔ او پدید آمده‌اند .

درگفتار سوم[۲] از «نفس کل» بحث می‌شود . نفس کل ازعقل کل پدیدآمده و آن خالق وفاعل افلاك وانجم وجان مردم است ومعنی گفتهٔ مسیحا که « خواهم زی پدرشد» آن است که وی خودرا فرزند نفس کل می‌شمرده است[۳].

عقیدهٔ ناصر دربارهٔ علاقهٔ نفس کل وعقل کل از این عبارات زاد المسافرین بخوبی روشن می‌گردد : «دلیل بروجود نفس ظهور فعل اوست ازراه جسد ، وفعل به حکمت تمام‌تر از فعل بی‌حکمت است ، پس تمام کنندهٔ نفس عقل است »[۴] این اندیشه ونظر، جزئی از اثبات این مطلب است که عقل کل علت العلل است . ناصر دراینجا مخصوصاً یادآوری کرده که ازمطالعه وتحقیق در آفرینش مردم (یعنی نفس مردم) بردرستی این قول که علت علتها عقل است ، گواهی می‌گیرد .

از عباراتی که از رسالهٔ زاد المسافرین آوردیم ، عقیدهٔ ناصرخسرو دربارهٔ صنع عالم علوی کمابیش روشن می‌گردد . ناصر عقیده داردکه دراساس عالم علوی سرّی است دست نیافتنی که از اعماق آن بصورتی که از وهم واندیشه بیرون است ، عقل یعنی نظم و قاعدهٔ جهان هستی پدیدآمده و ازعقل ، نفس پدیدار شده که همان فعل و نیرو (انرژی) است و چنانکه دیدیم به عقیدهٔ ناصر « آن جهان همه جان و دانش است»[۵].

۱ـ روشنائی‌نامه ، صفحهٔ ۸ـ۱/۵۱۹.

۲ـ همانجا ، صفحهٔ ۱۷ـ۹/۵۱۹.

۳ـ مقایسه شود با جامع الحکمتین ، صفحهٔ ۲۸۲ و دیوان ، صفحهٔ ۱۷/۲۴۳ ـ در این‌ابیات عبارت انجیل یوحنا (باب ۱۴ ،آیهٔ ۲۸ وباب ۲۰ ،آیهٔ ۱۷) بهمین‌صورت تفسیر شده است .

۴ـ زاد المسافرین ، صفحهٔ ۷ـ۶/۱۹۳.

۵ـ به صفحهٔ ۲۳۱ همین کتاب مراجعه شود .

در مثنوی روشنائی‌نامه گفتار بعدی[۱] از آفرینش افلاك و کواکب سخن می‌گوید . در این گفتار ذکرشده که عقل و نفس چون بهم پیوستند ، افلاك وسیارات را بوجودآوردند : چرخ دوازده‌خانه که جای ثوابت است (منطقة البروج) و گردون جایگاه هفت سیاره (زحل، مشتری ، مریخ وغیره). نیك وبد وخیر و شرهمه زیرسر این سیارات است . اجرام چون شمع شب‌افروز برگرد کرهٔ زمین می‌گردند وخیر و شر می‌زایند . درفصل بعد[۲] سخن از آفرینش چهار عنصر وسه رکن طبیعت است . از افلاك چهارعنصر یا امّهات یعنی آب وآتش و خاك وباد پدیدآمد واز آنها گرم و خشك و سرد و تر پیدا شد . از نه فلك و چهار عنصر ، سه سلطان طبیعت (موالید) یعنی جماد و نبات و حیوان به وجود آمدند و از این موالید جسم انسان پدیدار گشت .

سپس ناصر از ساختمان تن آدمی سخن می‌گوید و گفتار مزبور را[۳] چنین پایان می‌دهد که در وجود انسان ازهمه مهمتر جان سخنگوی (نفس عاقله) است . پس از آن سه‌گفتار دیگرمی‌آید که بامسئلهٔ صنع‌جهان رابطهٔ مستقیم ندارند ودرگفتار بعدی همان مطالبی که آشنا هستیم شرح داده می‌شود : جهان درختی است و ما (آدمیان) بار آن درختیم . بوی و طعم میوه‌ها بمثابهٔ عقل است در آدمی . حکیمان میوه‌های زیبا وشیرین وخوشبوی این درختند وباغبان‌آن‌ها پروردگار است.

می‌بینیم که اندیشهٔ ناصر دربارهٔ صنع یا سرگذشت آفرینش، در عبارات روشنائی‌نامه با آنچه که از عقاید وی راجع به نقش « علم » درآفرینش و غرض از آفرینش‌جهان آوردیم،ارتباط مستقیم دارد . عقل‌کل ونفس کل جوهرهای مادی را آفریدند وآنها بنوبهٔ خود اعضای تن‌آدمی را بوجودآوردند . تن (که مقر حواس پنجگانه‌است) همچون‌ابزار خارجی ومادی جهت شناخت عقل ونفس به انسان داده شد. برای‌ایجاد تن وبرای شناخت جوهرهای‌مادی، سه سلطان طبیعت‌آفریده شدند. آدمیان بوسیلهٔ جوهرهای مادی به جوهرهای روحانی پی می‌برند ، کسب عقل می‌کنند و ارواح منزه آنان که میوه‌های رسیدهٔ درخت شگرف جهانند ، به باغبان

۱ـ روشنائی‌نامه ، صفحهٔ ۱/ ۵۲۰-۲/ ۵۲۱
۲ـ همانجا ، صفحهٔ ۳/ ۵۲۱-۲/ ۵۲۲
۳ـ روشنائی‌نامه ، صفحهٔ ۲/ ۵۲۲-۱۶/ ۵۲۳

یعنی پروردگار باز می‌گردند[1] و تنها قصد باغبان آفریدگار پروریدن چنین نفوس پاك است .

ناصرخسرو در نموداری که از آفرینش ترسیم کرده ، بار دیگر عقل وفعل آنرا که علم باشد ، هم ازنظرعینی وهم ازنظرذهنی درمرتبهٔ اول قرار می‌دهد .

چنانکه در آغاز این بخش گفتیم ، مطالعهٔ عقاید ناصرخسرو دربارهٔ آفرینش باید موضوع تألیف مشروح و مبسوط جداگانه‌ای قرار گیرد . مناظرهٔ او با ابوبکر-رازی در مخلوق بودن هیولی اول[2] بسیار قابل توجه است . رازی عقیده داشت که ابداع متعذر وهیولی (مادهٔ نخستین) قدیم است . اما ناصرخسرو قدیم وازلی بودن ماده را منکر است و بر اساس این انکار ، نظر رازی را بر اینکه هیولی جز لذت حسی نیست که نفس به‌آن درآویخته است[3] رد وپافشاری می کندکه هیولی لازم و ضرور است . عقیدهٔ ناصر دربارهٔ طبیعت کلی یعنی «نظام» جهان مادی وجوهرلطیف فاعل که از نفس کل زائیده وجوهر منفعل یعنی جهان مادی را دربرگرفته ، شایان دقت است[4] . همچنان فرضیهٔ او دربارهٔ پیدایش انواع (انسان وجانوران) از صنع نخستین (جفت ابداعی) که خدا بطریقی که نمی‌دانیم از هیچ آفریده و بعد همهٔ آدمیان و جانوران از راه « زایش » از آنها پدید آمده‌اند ، کمتر قابل توجه نیست[5] .

۱ـ نفس‌جزوی پس از طلب علم وطاعت عقل به‌نفس‌کلی باز می گردد (رجوع شود به زادالمسافرین ، صفحهٔ ۸ـ۳۸۸/۳ و جامع الحکمتین ، صفحهٔ ۹۵/۳ در بیان معنی معاد یعنی بازگشت نفس جزوی بسوی نفس‌کلی و نیز رجوع شود به‌صفحهٔ ۱۱ـ۹۹/۳ در تفسیر کلام منسوب به‌ارسطو در روز مرگش ، نقل از کتاب تفّاحه (Liber de pomo) که از ساخته‌های نوافلاطونیان‌است، بدین مضمون که «سپردم نفس‌خویش به‌خداوندجانهای‌فیلسوفان». ناصر از عبارتی هم که قبلا از انجیل یوحنّا آوردیم ، همین معنی را درك می‌کند . به عقیدهٔ او مسیحا ازبازگشت نفس خود به‌نفس کلی سخن گفته ، نه چنانکه عیسویان اندیشیده‌اند ، خود را «فرزند خدا» شمرده باشد .

۲ـ زاد المسافرین ، صفحهٔ ۹۲ـ۹۶

۳ـ جامع‌الحکمتین ، Étude préliminaire ، صفحهٔ ۱۲۸ ومابعد .

۴ـ زادالمسافرین ، صفحهٔ ۱۷۴ وجامع‌الحکمتین ، فصل دهم .

۵ـ زادالمسافرین ، صفحهٔ ۳۱۲ وجامع‌الحکمتین ، صفحهٔ ۸۲ـ۸۳

ما در اینجا نمی‌توانیم همهٔ این مسائل را به تفصیل مورد بحث قرار دهیم و ناچاریم بذکر کلی واجمالی اندیشهٔ ناصرخسرو ، چنانکه در روشنائی‌نامه آورده ، قناعت نمائیم . آشنائی با این عقاید به ما مجال می‌دهد که نقشی را که حاملین و مروّجین « علم دین حق » ، یعنی داعیان اسماعیلی ، برحسب عقیدهٔ ناصر ، بر عهده داشته‌اند ، درك نمائیم .

عقاید ناصرخسرو دربارهٔ نقش دنیوی سلسلهٔ مراتب اسماعیلی

اکنون ما با مطالعهٔ افکار ناصرخسرو، راه پیچیده و دور و درازی را از شکایتهای شخصی و مشخص او از ستم فوق العاده‌ای که فقهای اهل تسنّن در حق حاملان «علم» روا می‌داشته‌اند، تا عقاید او دربارهٔ خدا ـ خدائی که چنان غیرقابل درك است که تنها باید برسبیل مجاز اورا شناخت وچنان مجرد است که حتی‌دربارهٔ او نمی‌توان گفت که هست یا نیست ـ طی کرده‌ایم. عبور از مفاهیم مطلق ومجرد الهیات اسماعیلی وورود به‌نکات ودقائقی که‌کاملا مشخص ودنیوی وازهرحیث تابع اوضاع سیاسی خراسان در عهد ناصرخسرو است، به ما نشان می‌دهد که همهٔ بیانات پیچ در پیچ ومجرد ومنتزع ناصر نیزمعنی ومفهوم کاملاً معین ومشخص سیاسی‌دارند وسرانجام هدف «دنیوی» خاصی را تعقیب می کنند.

چنانکه گفتیم[1]، اندیشهٔ ناصر دربارهٔ صنع آفرینش و تشابه رمزی عالمها، به او امکان می‌دهد که تقریباً همهٔ فرضیه‌های خود را به‌کرسی بنشاند. مهمترین و اساسی‌ترین رکن مذهبی اسماعیلیان که برای رسیدن به‌مقاصد سیاسی و تحکیم مقام خویش لازم داشتند، همان‌اصل امامت[2] وتعالیم مربوط به‌نقش دنیوی امّت و مذهب اسماعیلی بود. ناصرخسرو این عقیدهٔ مهم سیاسی اسماعیلیان را بدین منوال بنیان‌گزاری می کند:

این‌اندیشه ونظر کراراً به‌انواع مختلف وعبارات‌گوناگون درجامع‌الحکمتین

۱ـ به‌صفحهٔ ۲۳۵ همین‌کتاب مراجعه شود.

۲ـ به‌صفحهٔ ۷۴ـ۸۸ همین‌کتاب مراجعه شود.

بیان شده‌است که «دین برمثال دنیاست»[1] و یا «نهاد دین برمثال نهاد دنیاست»[2] و همین نظر درجای دیگر چنین تشریح شده : «چنانکه خداءِ تعالی ترکیب جسد مردم را بر مثال ترکیب و تألیف عالم انشا کرد ، رسول مردین حق را بر مثال آفرینش مردم نهاد ، تا عقلاءِ دین اندرین بزرگ‌پیکر بنگرند ومرآنرا باآفرینش‌راست بینند وبدانندکه دین حق را رسول به فرمان آفریدگار نهادست»[3].

وبعد چنین‌آمده‌که رسول در «عالم دین» محل‌آفتاب، و وصی (یعنی‌حضرت علی) محل ماه است ، و رسول در جسد دین محل دل و وصی رسول محل مغز سر است ... وپس ازآن جایگاه امام ، باب ، حجت ، داعی ومأذون[4]درعالم دین محل پنج ستارهٔ مدبّر یا پنج حس جسدآدمی تعیین گردیده است .

در اینجا می‌توان اصول مذهب اسماعیلیان را دربارهٔ تشابه مجازی عالمها ، آشکارا ملاحظه نمود . «عالم دین» یعنی سلسلهٔ مراتب اسماعیلی از حیث ساختمان خود بر مثال آفرینش وجسد آدمی است و این ساختمان را پیغامبر اسلام ، به امر پروردگار بنیان نهاده است ، یعنی تشابه عالمها یك رمز ساده نیست ، بلکه تشابهی است لازم ، مقرر والهی .

صفحات زیادی از جامع‌الحکمتین و زادالمسافرین به اثبات مشروعیت این تشابهات وقف شده است . مثلاً در فصل سیزدهم از رسالهٔ جامع الحکمتین[5] پی‌ریزی دقیقی از ساختمان «عالم دین» بیان شده است . فصل مزبور به‌این سئوال که «چه رابطه‌ایست در میان نوع وجنس» پاسخ می‌دهد . ناصر ابتدا پاسخ حکما را به‌استناد قول ارسطو ذکر کرده وگوید که ارسطو گفته‌است که از دیدن مردمان به‌نامهای مختلف ، آنها را درکلمهٔ «مردم» جمع کردم ، از دیدن جانوران مختلف‌آنها را در نام «حیوان» با مردم، و رستنیها را از درخت و گیاه درنام «نامی» با حیوان جمع

۱ـ جامع‌الحکمتین ، صفحهٔ ۲۹۰/۹.

۲ـ همانجا ، صفحهٔ ۱۰-۹/۱۶۰.

۳ـ همانجا ، صفحهٔ ۱۲-۹/۲۹۰.

۴ـ مأذون‌کسی است که اذن دعوت دارد یعنی داعی ومبلّغ کوچکی درسلسلهٔ مراتب اسماعیلی است (رجوع شود به: W. Ivanow, Studies ..., p. 109/127—128).

۵ـ جامع الحکمتین ، صفحهٔ ۱۵۱-۱۵۵

کردم و آنگاه معادن را از سنگ و کلوخ وجز آن با همهٔ آنها درنام «جسم» جمع کردم. سپس عالم ارواح را دیدم ودانستم که آنها جسم نیستند، پس نامی برای گردآوردن ارواح با اجسام یافتم که کلمهٔ «جوهر» است وچون چیزی دیگر نیافتم، آنرا «جنس الاجناس» دانستم. وجسم جوهر را نوع وجماد ونبات را جنس است و هکذا و هکذا. ومردم نوع الانواعند که هیچ چیز را جنس نیستند و فرود از او اشخاص است از فلان و فلان. پس از آن نموداری از نسبت بین اجناس و انواع ترسیم می کند که نقطهٔ آغاز آن جوهر است و سخنان خود را چنین پایان می‌دهد: اینست جواب فلسفی سؤال اندر رابطهٔ جنس و نوع.

قسمت بعدی فصل مزبور با عبارات معمولی جامع‌الحکمتین بدینقرار آغاز می‌شود: «اما جواب اهل تأیید مر این سؤال را ... آنست که گفتند ...» [1] و بعد به‌بیان عقیدهٔ خود می‌پردازد.

ناصر گوید، در این تفصیل که فلاسفه گفتند خلافی نیست، و لکن[2] «وضع دین خدای برمثال دنیاست»، از بهر آنکه دنیا را وجود به عقل خدای است و دین را وضع به فرمان خداست که هم آفرینش و هم فرمان‌آور است. و شناخت مراتب خلقی، مردم را از بهر آن باید تا اورا شناخت مراتب امری حاصل آید واز دنیا بر دین دلیل گیرد[3]. و در خبر است از رسول که گفت «خدای تعالی دین خویش را بنیاد برمثال آفرینش دنیا نهاد تا از آفرینش او بر یگانگی او دلیل گیرند» مراتب عالم دین هم برین مثالست که در دنیاست.

پس از آن نموداری از دین که نظیر نمودار آفرینش جهان است، ترسیم می کند. درنمودار آفرینش که ذکرش رفت، اصل ومبداء جوهر بود ولی در این نمودار «اصل الاصول» دین است. و دین را دو فرع است که عقل کلی ورسول امی باشد. اصل عقل کلی را دو فرع است که نفس کلی و وصی (یعنی علی) باشد واصل

۱ـ جامع‌الحکمتین، صفحهٔ ۲ـ۱۵۴/۱.
۲ـ در اینجا گفتار ناصر ارتباط منطقی ندارد.
۳ـ مقایسه شود بااندیشهٔ ضرورت عالم مادی برای شناختن دنیای آخرت که قبلا در صفحهٔ ۲۲۷ ومابعد آوردیم.

نفس کلی را دو فرع است که جد و امام باشد و اصل جد را دو فرع است که جد[1] و امام باشد و اصل جد را دوفرع است که فتح وحجت باشد و اصل فتح را دوفرع است که خیال و داعی باشد . و از این دو فرع ، فرع الفروع می‌آید که اهل استجابت (مستجیب‌ها) باشند[2] . در پایان گفتار توضیح می کند که چنانکه مردم جوهررا «نوع الانواع» است ، همچنان مستجیب «دین حق» را «فرع الفرع» است .

چنانکه می‌بینیم اینهمه طرح‌ریزی ساخته و پر تکلف برای پایه‌گذاری ضرورت الهی سلسلهٔ مراتب اسماعیلی است . در این نمودار امام (که چنانکه بعداً خواهیم دید کسی جز مستنصر خلیفهٔ فاطمی نیست) وحجت (که ناصر خود این شغل وسمت را داراست) جایگاه رفیعی دارند .

اکنون برمی‌گردیم به فصول دیگر جامع‌الحکمتین که وضع « عالم دین » را روشن می کنند . در این فصول نسبت قرآن و« علم حق » با سلسلهٔ مراتب اسماعیلی بیان شده است . در فصل هجدهم ناصرخسرو در مقام ذکر « خواص ماه » توضیح می‌دهد که ماه جرمی است کثیف که نور آفتاب را بعکس بازگرداند[3]. سپس همچنانکه در فصل سیزدهم دیدیم ، پاسخ اهل تأویل را راجع به‌خواص ماه ذکرمی کند . در اینجا ازنظر « عالم دین » نورمَثَل است بر «علم» . ناصر اظهارعقیده می کند که مردم با بینائی ظاهر که بصر است، به‌یاری نور چیزهای محسوس و با بینائی باطن که «بصیرت» است ، به‌یاری علم چیزهای معقول و « معنی‌های مستور»را می‌بینند[4].

۱ـ ما درگفتار پیشین تنها ازعقل ونفس که دو عنصر نخستین عالم علوی هستند ، سخن گفتیم وبرای اختصار از سه عنصردیگر یعنی جد وفتح وخیال که با موضوع بحث ما ارتباط مستقیم ندارند ، ذکری نکردیم . این سه عنصر به‌اعتقاد اسماعیلیان مظهرنیکروزی (همچون خوارنای‌اوستا) وپیروزی وخیال پیروزی هستند و بمنزلت سه‌ملك مقرب (اسرافیل ، میکائیل وجبرائیل) می‌باشند . هـ .کوربین این سه اصطلاح را باطول وتفصیل مورد مطالعه قرارداده است (جامع‌الحکمتین ، Étude préliminaire ، صفحهٔ ۹۱–۱۱۲) .

۲ ـ مستجیب کسی است که تازه به جامعهٔ اسماعیلی پذیرفته شده و سوگند وفاداری خورده است ، نوعهد ، نوکیش (رجوع شود به :
W. Ivanow, studies ..., p . 82/127/154).

۳ـ رجوع شود به جامع‌الحکمتین ، بند ۲۰۱ و ۲۱۱ .

۴ـ همانجا ، بند ۲۱۴.

پیغامبر آفتاب عالم دین است و علم او همان نور بصائر است که در کتاب خدای است . اما دین برمثال دنیاست وماه عالم دین وصی رسول (یعنی علی) است که خداوند تأویل کتاب وشریعت است[۱] .

سپس ناصر گوید: چون مرد ازاین‌عالم بیرون شود ، مال‌خود به‌وصی‌خویش سپارد تا اوآن مال بدان کسها دهد که پس از او تهی‌دست نمانند . همچنان آفتاب چون غروب کند نورخویش به ماه دهد تا ماه‌آن نوررا که ازآفتاب پذیرفته به مردم برساند[۲] .

نور آفتاب‌گرم وخشك است وچون به ماه رسد ، ماه‌آنرا سرد و تر گرداند . همچنان چون ظاهر کتاب که همه مثال و رمز است از رسول به‌وصی رسد ، وصی آنرا از آن حال فعل بگرداند و به‌آب معنی (تأویل) آن مثال خشك را نم دهد و تر کند و بپیراید وچنان‌کند که‌خردمندان بتوانندآنرا بپذیرند[۳] . چون‌آفتاب درکسوف افتد ، نور آن به‌مردم نرسد ومردم‌آنرا سیاه بینند وچون رسول رحلت کند ، معنی تنزیل به‌امّت نرسد و ایشان آفتاب دین را بی‌نور بینند . وچنانکه تا جرم ماه از آفتاب جدا نشود و آفتاب نور خویش بدو ندهد ، مردم نمی‌توانند نور آفتاب را ببینند ، همچنان تا رسول وصی‌نصب نکند واز بهرتأویل کتاب نصیبی ازتأیید[۴] به‌او ندهد ، امّت نمی‌تواند علم رسول را روشن و با معنی ببینند .

۱ـ رجوع شود به‌جامع‌الحکمتین ، بند ۲۱۵.
۲ـ همانجا ، بند ۲۱۶ .
۳ـ همانجا ، بند ۲۱۷ .
۴ـ در بند۲۷۲ جامع‌الحکمتین راجع به‌این اصطلاح توضیحات‌کافی داده شده‌است . اصطلاح تأئید نیزصنع‌آفرینش را باساختمان عالم دین ارتباط می‌دهد . در بند مذکورتأئید با ابداع (چیزی نه از چیزی کردن) برابر گرفته شده است . چنانکه درآفرینش مبدع (خدا) «جفت ابداعی» مردم را از«نه چیز»آفریده ، رسول وعلی را نیز پدرومادر روحانی آدمیان به‌تأیید بی‌تعلیم بوجودآورده‌اند . درتألیفات ناصرخسرو مکرر عالمها با هم مقایسه شده‌اند (به صفحهٔ۲۱۱، ۲۱۵ و۲۳۴-۲۳۵همین‌کتاب وغیره مراجعه شود)ازجمله دربند۳۰۳ جامع الحکمتین‌رسول به‌آسمان، وصی به‌زمین، قرآن به باران و مؤمنان به رستنی‌ها تشبیه شده‌اند . همچنین مقایسه شود بابند ۲۵۸ که درآنجا رسول بمنزلت قلم (قرآن ، سورهٔ ۶۸) وعلی به‌منزلت لوح است.

نور آفتاب همچنانکه هست از آبگینه (شیشه) می‌گذرد. شیشه مَثَل است بر آنکس که علم تنزیل را همچنانکه بشنود بگوید[۱]. شیشه جوهرسفلی ومصنوع مردم است[۲]. اهل تأیید بر آنند که شیشه که مصنوع انسانی‌است، مَثَل است بر امامی که مردم پس ازرسول برخود گمارند[۳] تا تنزیل را به‌آنان برساند.

ازاین عبارات پیچیده ومغلق که تماماً بر اساس مقایسهٔ میان عالمها نهاده شده است، چنان برمی‌آید که علمی را که خداوند به‌صورت رمز و مَثَل به پیغامبر عطا کرده، وصی او علی ازراه تأویل فاش کرده واز او بی‌هیچ تغییری به‌امامان رسیده که‌آنان‌به مردم می‌رسانند. این‌است اندیشهٔ ناصر دربارهٔ مقام قرآن و«علم دین حق» در سلسلهٔ مراتب دعوت اسماعیلی.

ازاین عبارات که ازناصر آوردیم واز اصطلاحاتی که او بکار برده‌است، چنین برمی‌آید که «علم»ی که دعوت اسماعیلی دارد وبه ترویج آن می کوشد، یگانه علم حق است. او پیوسته آنرا «علم دین حق» و «علـم حـق» و گاهی صراحةً «علم دعوت حق» می‌نامد[۴]. واگر بخاطر آوریم که درنظر ناصر پیغامبر که مؤسس «عالم دین» است، برمثال عقل کل یعنی نظام حقیقی عالم است، ووصی وجانشین او علی معانی مستور علم رسول را پس از تأویل به ائمهٔ دعوت سپرده و آنان خازنان این علمند، وعلم خود «تصوریست ازما مرچیزی را به‌حقیقت‌آن»[۵]، و«معانی» وحقایق در «آن عالم» یعنی در «عالم عقل» است[۶]، وضع خاص و ممتاز «علـم دعوت» بخوبی روشن می‌گردد.

وضع خاص ومستثنای «علم دعوت» در فصل هشتم جامع الحکمتین هم با صراحت تمام بیان گردیده است. این فصل اندر توضیح معنی «هفت نور» فلکی یا هفت ستارهٔ مدبّر است که برمثال روزن‌هائی هستند از «آن» عالم به «این» عالم

۱ـ جامع‌الحکمتین، بند ۲۱۸.
۲ـ همانجا، بند ۲۱۹.
۳ـ همانجا، بند ۲۲۰.
۴ـ همانجا، صفحهٔ ۱۶۰/۴.
۵ـ به صفحهٔ ۲۲۹ ـ ۲۳۰ همین کتاب مراجعه شود.
۶ـ مقایسه شود با جامع الحکمتین، Étude préliminaire، صفحهٔ ۵۶.

که نور و لطافت جوهرهای روحانی از آنها گذشته و به عالـم مادی می‌رسد . این ستاره‌ها به منزلت ابداع وعقل ونفس وغیره ویا به منزلت زر و سیم وآهن و مس و ارزیز و سرب و سیماب ودر مراتب دعوت به‌منزلت رسول ووصی وامام وحجت و داعی و مأذون و مستجیب‌اند[۱] . هر یکی از «مراتب اهل دعوت هـادی» از انوار ابداعی واز لطافت آن بهره‌ای یافته‌اند ونزدیك عقل کلی که پادشاه عالم علوی‌است، هر یك از اهل دعوت را مرتبت ومحلی است و اعضای سلسلهٔ مراتب اسماعیلی از نور علم که تمامی آن به رسول رسیده است ، بهره‌ای پذیرفته‌اند . «متابعان رسول از رسول‌اند» واز اینجاست که اهل دعوت «براثرعترت اورفتند وبیگانه را متابعت نکردند»[۲].

اکنون به‌اصل انتقال ارثی امامت درخاندان رسول نزدیك شده‌ایم . ازنقش امام (شیشه) در سلسلهٔ مراتب دعوت قبلاً سخن گفتیم . ناصرخسرو به این سئوال نیز که امام چه کسی باید باشد ، پاسخ می‌دهد . در عبـارت «اهل دعوت بیگانه را متابعت نکردند» ، اعتقاد قدیمی شیعیان دربارهٔ انتقال موروثی امامت در خاندان رسول با وضوح تمام‌گنجانیده شده است .

«شناختن امام زمان بر حق» یکی از موضوع‌های اصلی ومهم فقه اسماعیلی است و بسیار طبیعی است که ناصرخسرو به ایـن موضوع توجه مخصوصی مبذول می‌دارد .

درفصل سوم جامع الحکمتین ، ناصر این خبر را ذکر می کند که «مَثَل اهل بیتی فیکم کمثل سفینة نوح، من رکبها نجا ومن تخلّف عنها غرق»[۳] و بعد توضیح می‌دهد که این‌غرق هلاك جسدی ومرگ‌بدنی نیست یعنی هر که دراین کشتی‌ننشیند، به طوفان جهل و آب فتنه هلاك شود . و بعد در همان فصل گوید که توحید حقیقی تأویل کتاب وشریعت، و خداوند تأویل علی است[۴] . و در فصل دیگری از جامع ـ الحکمتین گوید که مردم معیشت علمی را به معاونت امامان و حجتان[۵] از قرآن

۱ـ جامع‌الحکمتین ، بند ۱۰۶ .
۲ـ همانجا، بند ۱۰۷ .
۳ـ همانجا ، صفحهٔ ۸ـ۷/ ۳۸ .
۴ـ همانجا ، صفحهٔ ۶۱ .
۵ـ همانجا ، صفحهٔ ۱۵ـ۱۲/ ۱۶۰ .

می‌آموزند و «هر که امام حق‌را دروغ زن کند، به‌نفس هلاك شدن و به‌عذاب جاویدی رسد»[1] و «هر که به رسول ایمان‌آورد و به امام و به وصی او و بر خبر امام منکرشد، ستمکارشد و مر اورا سوی هدی راه ننمایند»[2].

در زاد المسافرین یك فصل تمام به «بیان پدید آوردن شخصی از مردم که امام ایشان باشد» اختصاص یافته است[3].

در این فصل بیان شده که غرض صانع عالم «اندر پدیدآوردن شخصی‌است از اشخاص مردم که اوخداوند ثواب نوع خویش است»[4] این شخص باید به‌فضیلت الهی از دیگر اشخاص برتر و بر مردمان سالار باشد و به میانجی او مردم به کمال برسند. این شخص امام است[5]. هر که از او دور شود و از روح او فایده نجوید به‌حیات ابدی نرسد[6]. اندرعالم دین مردم باید نخست امام‌را بشناسند و آنگاه از او به شناخت منزلت وصی و ناطق برسند[7].

در وجه‌دین هم‌گفتار اول بشناختن «امام اندر هرزمانی» وقف شده است. درآن فصل بیان شده که «تا جهان برپاست» در هردوررسولی ودر هرعصروصی‌ای و در هر روزگار امامی خواهد بود و نوع مردم از آن یك شخص که بدین مرتبت مخصوص باشد، خالی نباشد. و بعد همان عبارات زاد المسافرین تکرار شده که غرض صانع حکیم از آفرینش عالم و آنچه در این میان است، آن یك‌تن باشد[8]. امام زمان برحق یکی است و دیگران همه ائمهٔ دروغین‌اند[9].

سپس مهمترین موضوع این گفتار که برای مطالعات ما نهایت ضرورت را دارد، بیان گردیده است: «امام آنست که فرزند او امام باشد و نسل او بریده

۱ـ جامع‌الحکمتین، صفحهٔ ۵-۱۶۲/۴.

۲ـ همانجا، صفحهٔ ۹-۱۶۲/۸.

۳ـ زادالمسافرین، صفحهٔ ۴۶۹ ومابعد.

۴ـ زادالمسافرین، صفحهٔ ۱۵-۴۶۹/۱۴.

۵ـ همانجا، صفحهٔ ۴۷۰.

۶ـ همانجا، صفحهٔ ۴۷۱.

۷ـ همانجا، صفحهٔ ۴۷۶.

۸ـ وجه دین، صفحهٔ ۹ و زادالمسافرین، صفحهٔ ۴۶۹.

۹ـ همانجا، صفحهٔ ۱۰-۱۱.

نشود و هر که دعوی امامت کند و نسل او بریده شود ، دروغ زن بود»[1] در این عبارات اصل انتقال امامت ارثاً از پدر به‌پسر بانهایت وضوح ذکر گردیده است .

گفتار مفصل بعدی رسالۀ وجه‌دین [2] اندر پیدا کردن خداوند حق از جملۀ دعوی کنندگان امامت است . در این گفتار گفته شده که از جملۀ هفتاد و سه فرقه مسلمانان تنها یك فرقه است که معتقدند امام باید از فرزندان رسول و از بنیان علی بن ابوطالب و فاطمۀ زهرا باشد و حق در میان اهل شیعت است نه فرق دیگر[3] . آنانکه این انتقال امامت را باور ندارند ، مسلمان نیستند ، بلکه با ترسایان و جهودان یکسانند[4] . خلیفۀ رسول باید به فرمان خدا تعیین‌گردد، نه به اختیار امّت[5]. کسانیکه به خواست خلق به‌خلافت نشستند ، شرف خود را ازدست دادند وبنابراین هرچه کردند به فرمان خدا ورسول او نکردند[6] .

پس از آن مؤلف اثبات می کند که از هفتاد وسه فرقه، تنها فرقه‌ای ناجی و رستگار است که به انتقال امامت در ذرّیت رسول معتقد شد . گفتار چنین پایان می‌یابد که « هر که عمل شریعت با علم کند » حکمت یافته و به خدا نزدیکتر است . مردم باید به دریافت معنی کتاب و«باطن» شریعت بکوشند وآنانکه تنها به « ظاهر » گفتار کار کنند ، همچون ستوران باشند .

پس درنظر ناصرخسرو امام حق تنها از فرزندان جسمانی محمد ، علی وفاطمه می‌تواند باشد وامامت ارثاً در خاندان رسول از پدر به‌پسر منتقل می‌گردد .

اما تا جائیکه توانستیم بفهمیم ، ناصرخسرو در هیچ جا تصریح نمی کند که جانشینی امام بعد از علی با کدام تیره ازفرزندان اواست[7]. او درهیچ جا از اسماعیل نام نمی‌برد ومکرر در مکرر ، بخصوص در دیوان و وجه دین خود را « شیعۀ علی »

۱ـ وجه دین ، صفحۀ ۱۸-۱۶/ ۱۲ .

۲ـ همانجا ، صفحۀ ۱۳/ ۲۶ .

۳ـ همانجا ، صفحۀ ۱۳-۱۴ .

۴ـ همانجا ، صفحۀ ۱۵ .

۵ـ همانجا ، صفحۀ ۱۹ .

۶ـ همانجا ، صفحۀ ۱۴-۱۰/ ۱۹ .

۷ـ تنها درجامع‌الحکمتین ، بند ۲۶۸ ازحسنیان وحسینیان وعقیلیان سخن می گوید ولی اظهار نمی‌کندکه‌کدام تیره برحق است .

می‌نامد. بنا بر این ما تنها از این راه که ناصرخسرو چه کسی را امام زمان خود می‌شناخته است، می‌توانیم حکم کنیم که وی به‌امامت کدام تیره از فرزندان رسول معتقد بوده است. در فصل اول جامع الحکمتین چنین آمده «چون من از حضرت مقدسهٔ نبوی امامی ...[۱] به فرمان امام حق وفرزند رسول مختار وامام حق، وفرزند رسول مصطفی، ووارث مقام جد خویش، وخازن‌حکمت حکیم علیم، معدّ ابی‌تمیم الامام امیرالمؤمنین ... بدین زمین باز آمدم، وبا آنك مر کتب علماء فلسفه را درس کرده بودم، علم دین حق را کآن تأویل و باطن کتاب شریعت است به‌حفظ داشتم، اندرسال‌چهارصد وشصت و دوم‌ازتاریخ هجرت رسول ... امیر بدخشان... قصیده‌ای را ... نزدیك من فرستاد واز من اندرخواست ... تا سؤالاتی که اندر آن قصیده است به نام او حل کرده شود[۲].

اگر چه دراین عبارات نام‌کامل «امام حق» فرزند رسول وامیرالمؤمنین برده نشده، ولی‌ازتاریخ دقیقی که ذکرشده، هیچگونه تردیدی باقی نمی‌ماند که این‌امام، المستنصر ابو تمیم معدّ خلیفهٔ فاطمی است که از سال ٤٢٧ (۱۰۳۶) تا ٤٨٧ هجری (۱۰۹۴) حکومت رانده است[۳].

در زاد المسافرین نام این امام صریحاً ذکرشده «یاری برتمام‌کردن این کتاب خواهیم به میانجی خداوند زمان خویش المستنصربالله»[۴].

در دیوان اشعارنیز نام این خلیفه بارها ذکرشده. ناصر در دوقصیده به مستنصر سوگند وفاداری یاد می‌کند:

داغ مستنصر بالله نهادستم ... بربر و سینه وبر پهنهٔ پیشانی[۵]

۱ـ ظاهراً مقصود قاهره است.

۲ـ جامع‌الحکمتین، صفحهٔ ۱۴/۱۶-۱۴/۱۷.

۳ـ لن پول، صفحهٔ ۵۶ ـ معلوم نیست به‌چه علت در فهرست اسامی کتاب جامع ـ الحکمتین (صفحات ۳۱۷ و ۳۲۴) بجای نام این شخص، نام المعزلدین‌الله که او هم لقب ابوتمیم معدّ داشته ولی ازسال ۳۴۱ (۹۵۲/۵۳) تا ۳۶۵ هجری (۹۷۵/۷۶) یعنی خیلی پیش ازتولد ناصرخسرو خلافت رانده، ذکر گردیده است.

۴ـ زاد المسافرین، صفحهٔ ۲-۱/۴.

۵ـ دیوان، صفحهٔ ۴۳۱/۴ (مقایسه شود باصفحهٔ ۱۷۹ همین کتاب).

مستنصریم ، ور ازین بگردم چون دشمن بی‌دینش بدفعالم
زوگشت به‌حاصل کمال عالم من بندهٔ آن عالم کمالم [۱]

ودر پایان یك قصیده خطاب به خود می گوید :

درحکمت و برمدحت اولاد پیمبر اشعارهمی گوی بهروقت چوحسّان
چون بندهٔ مستنصر بالله بگوید پرمشتری وزهره شود بقعهٔ یمگان [۲]

درابیات فوق به مطالبی که از رسالات ناصر آوردیم ، اشاراتی هست . « عالم کمال » بی‌تردید همان « عالم دین » است واشاره به سیارات ما را به‌یاد « هفت نور » عالم دین می‌اندازد . ناصر در جای دیگری از دیوان باز از طاعت و سرسپردگی خود به فاطمیان سخن می گوید :

تختهٔ کشتی نوحم به خراسان در لاجرم هیچ خطر نیست ز طوفانم
غرقه‌اند اهل خراسان و نه آگاهند سر بزانو من بر مانده چنین زآنم
ای سرمایهٔ هر نصرت مستنصر ، من اسیر غلبهٔ لشکر شیطانم [۳]

دراین اشعارسخن از سفینهٔ نوح می‌رود که چنانکه دیدیم مراد از آن خاندان رسول است . خطاب ناصر به خلیفه مستنصر درهر پنج مثالی که آوردیم مفهوم کلی ومجرد دارد و به صورت سوگند وفاداری یا استعانت ادا شده ولی در بعضی قصاید دیگر وی با بیانی صریح و روشن خود را حجت خراسان ومأمور دعوت از جانب خلیفه مستنصر می‌نامد :

مر عقلا را به خراسان منم بر سفها حجت مستنصری [۴]
یارب بفضل خویش تو توفیق‌ده مرا تاروزوشب بدارم طاعت بطاعتش
واندررضای او گه‌وبی گه‌بشعرزهد مرخلق‌راپرست کنم علم‌وحکمتش
مستنصر معالی وحکمت‌بنظم ونثر برامتش که‌خواند الّا که‌حجتش؟ [۵]

نظایراین اشعارزیاد است . درآخرین بیتی که از دیوان آوردیم ، ناصرخسرو

۱- دیوان ، صفحهٔ ۳-۲ / ۳۰۳ .
۲- همانجا ، صفحهٔ ۳-۲ / ۳۵۴ .
۳- همانجا ، صفحهٔ ۲۳-۲۱ / ۲۸۳ .
۴- همانجا ، صفحهٔ ۴ / ۴۱۳ .
۵- همانجا ، صفحهٔ ۱۰-۸ / ۲۱۶ .

تصریح می کند که در مصنّفات خود مردم را نظماً و نثراً به علم و حکمت مستنصر می‌خواند . دراین دعوت وتبلیغ وی هرگزوظایف خود را که ناشی‌ازمقام ومنصب حجت است ، از نظر دور نمی‌دارد . اکنون اگر به خاطـر آوریم که در نظر ناصر « علم دین حق » به معاونت امامان و حجتان به خلق می‌رسد [۱] ، بخوبی روشن می‌گردد که تمام‌ساختمان پیچیدهٔ فلسفی ودینی ناصرخسرو وتمام‌کوششهای او به نام حجت ، سرانجام متوجه‌استقرار واستحکام قدرت «ائمهٔ‌حق» یعنی‌فاطمیان درسرتاسر جهان است .

اما اصل امامت که در تصنیفات ناصرخسرو چنان جایگاه مهمی دارد ، یگانه موضوع فلسفهٔ ناصر نیست . این اصل تنهـا جهت سیاسی اندیشه هـای فلسفی او را تعیین می کند وبه نظر ما آنچه بیشتراهمیت دارد عقاید وی دربارهٔ ضرورت شناخت جهان مادی وقابل درك بودن آن ودیگر مختصات اندیشهٔ معرفت او است که نسبت به‌آن روزگار مترقیانه بوده است .

بنیان افکار ساخته و پرداخته ، ولی بظاهر آراسته ومنظم ناصرخسرو برتصور خدا به‌مفهوم مجازی «امر» وفرضیهٔ « ابداع » پایه‌گذاری شده است . ماقبلاً عبارتی از قول او آوردیم [۲] که می‌گوید هر کس ابداع را منکر باشد و آفرینش را بیهوده و باطل شمارد ، کافر است ونشر و ترویج این دو عقیدهٔ غلط است که سبب استیلاء جهل و کفر در خراسان شده وهمهٔ ناله‌ها وشکوه‌های او از این راه وهمهٔ کوششهای وی در همین راه است . پس در واقـع اگر ایـن دو « خشت بنا » را از جـای خود برکنیم ، کاخ رفیـع اندیشه‌های سیاسی او سرتاپا فرو می‌ریزد ، زیرا در نظر ناصر ابداع ، اصل خلقت است و پیامبر اسلام با تأیید الهی « عالم دین » را برمثال عالم آفرینش نهاده که خداوندآن در زمان ناصر امام مستنصر است . پس بالاخره تئوری سیاسی ناصر بر اساس ابداع پایه‌گذاری شده و مقصود از آن بسط و ترویج قدرت فاطمیان است .

پیش از این سعی کردیم که سیر تکامل تدریجی اصل امامت را در طول چند قرن شرح بدهیم [۳]. در زمان ناصرخسرو تعالیم مربوط به امامت در خراسان باطبع

۱ـ جامع الحکمتین ، صفحهٔ ۱۶۰ .
۲ـ رجوع شود به صفحهٔ ۲۱۷ .
۳ـ رجوع شود به‌باب دوم وسوم‌بخصوص صفحهٔ ۸۸ و ۱۲۲

عناصر شیعه و کسانیکه از اوضاع ناراضی بودند، سازگار افتاده و با اندیشه‌های گوناگون، ازجمله باعقاید پیش ازظهوراسلام و عقاید انتظارقائم موعود درآمیخته بود.

درکشاکشهائی که اسماعیلیان درطول قرن دهم تا یازدهم با قدرت سامانیان، غزنویان وسلجوقیان داشتند، گرویدن به «ائمهٔ‌حق» و دعوت به‌استقرارسلطهٔ دولت فاطمی نقش مهم برعهده داشت وازاینجاست که تألیفات ناصرخسرو ازحیث سیاسی با اوضاع قرن یازدهم ارتباط مستقیم پیدا می‌کند.

اما دعوت اسماعیلی چه هدف شخصی و دنیوی دارد و برای رسیدن به‌آن چه راه و روشی بکارمی‌بندد؟ ما دربالا بارها عباراتی از ناصرخسرو ذکرکردیم مشعر براینکه قصد آفریننده ازآفرینش جهان، تکمیل و تنزیه نفوس مردم از راه علم و برگرداندن آنها به‌سوی خداست. ناصر درجامع‌الحکمتین دربارهٔ رسیدن مردم به‌مقام ملکوتی عقیدهٔ خاصی پیش می‌کشد. می‌گوید غرض الهی آن است که از مردم «فرشتگان بقوت» تحصیل کند و این فرشتگان بقوت را رسول و وصی او علی به میانجی کتاب و شریعت به‌فعل می‌آورند. انبیا و اوصیا و امامان میانجیانند میان فرشتگان بقوت (یعنی مردم) و فرشتگان بالفعل (یعنی عالم علوی یا دارالابداع[۱].) عالم دین یعنی دعوت اسماعیلی «بهشت بقوت» است وهرکه دراین دنیا بحدقوت فرشته‌نشود، درآن دنیا به‌فعل فرشته نشود[۲].

اکنون اگراین عبارات را با عبارات دیگر همان رساله راجع به «خداوند قیامت علی ذکره‌السلام» که پس از دوران پیغامبر اسلام خواهدآمد[۳]، بسنجیم قشر تعالیم قدیمی مذهب اسماعیلی‌دربارهٔ دنیای آخرت بخوبی‌روشن می‌گردد[۴]. دراینجا قصد عالی دعوت آن است که نفوس بشری را چون طلای ناب پاك و آنانرا برای روز قیامت آماده نماید، چنانکه اغلب ادیان همین منظوررا اعلام کرده‌اند. چنان می‌نماید که برای رسیدن به این مقصود تنها تحصیل «علم دین» و درك «باطن»

۱ـ جامع‌الحکمتین، بند ۱۴۱.

۲ـ جامع‌الحکمتین، بند ۱۴۴ـ مقایسه شود در همانجا با Étude préliminaire, صفحهٔ ۱۲۷.

۳ـ همانجا، صفحهٔ ۱۱۲.

۴ـ به صفحهٔ ۸۱ و مابعد همین کتاب مراجعه شود.

کتاب و وصول به مقام « فرشتگان » و سپس راحت و آسوده به انتظار روز قیامت نشستن کافی باشد. اما ناصرخسرو اهل راحت و آسایش نیست. اوعقیده دارد که «اگر کشتن مار برما واجب است به‌اتفاق مردمان، کشتن کافران برما واجب است به‌فرمان خداءِ تعالی وکافرمارتر ازمارست ...»[۱]

درنظر ناصرخسرو آخرین‌هدف دعوت اسماعیلی آن است که مردم‌را به «مرتبه فرشتگان » برساند ، ولیکن برای رسیدن به‌این هدف باید نخست قدرت فاطمیان را در سرتاسرجهان برقرار و « دین حق » را در همه جا استوار ساخت و برای کسب قدرت می‌توان بهرگونه قهروزور دست زد. دردیوان ناصرخسرو ابیاتی است که بوی خون می‌دهد:

چون بشنوی که مکه گرفتست فاطمی[۲]
بر دلت ذل ببارد و بر تنت تاب و تب

ارجو که زود سخت بفوجی سپید پوش[۳]
کینه کشد خدای ز فوجی سیه سلب[۴]

و آن آفتاب آل پیمبر[۵] کند بتیغ
خون پدر ز گرسنه عباسیان طلب...

وز خون خلق خاك زمین حلّه گون کند
از بهر دین حق ز بغداد تا حلب...

دعوی همی کند که نبی را خلیفتم
درخلق ، این شگفت حدیثیست بوالعجب

زیرا که دین‌سرای‌رسول‌است‌وملك‌اوست
کس ملك کس نبرد دراسلام بی‌نسب...

۱ـ جامع‌الحکمتین ، صفحهٔ ۷ـ۱۷۶/۶ .
۲ـ سخن از تسخیر مکه بدست صلیحیان است . به صفحهٔ ۱۸۵ همین کتاب مراجعه شود .
۳ـ رنگ سفید شعار فاطمیان بود .
۴ـ رنگ سیاه شعار عباسیان بود .
۵ـ یعنی مستنصر.

ای حجت خراسان ، از ننگ این گروه
دین را بشعر مرتبت آور ندب ندب
وز مغرب آفتاب چو سر زد[1] مترس اگر
بیرون کنی تو نیز به یمگان سر از سرب[2]

این ابیات بسیار روشن و زباندار است و از « فرشتگان بقوت » اثری در آنها نیست .

درسر تاسرجهان بینی ناصرخسرو و اندیشه‌های دینی او ـ در میان عقاید راجع به دنیای آخرت ، معانی مجرده ، و رموز و اسرارالهی که پایهٔ تعالیم مذهبی او را تشکیل می‌دهند و نیزدرمیان امورومسائل سیاسی ودنیوی حاملین این تعالیم ـ تناقض و تصادم زیادی بچشم می‌خورد ومی‌توان گفت که همین تناقض وتخالف شدید کیش اسماعیلی یکی ازاسباب و عللی بوده که اسماعیلیان را پیوسته دچار اشکالات فراوان و شکست سیاسی نموده است[3].

اکثریت مردم نتوانسته‌اند عقاید پیچیده ومغلق‌فقهای اسماعیلی ومسائل‌سیاسی و دنیوی پیشوایان اسماعیلی را درك کنند و این امرباعث شده که مذهب اسماعیلی دائماً دستخوش تغییرو تصرف گردیده و به‌یك طریقت تنگ و بن‌بستی که راه بجائی نمی‌برد ، مبدل شود .

۱ـ مقصود پیروزی سپاه مستنصرفاطمی است .
۲ـ دیوان ، صفحهٔ ۱۹ / ۴۳ـ۱۰ / ۴۴ .
۳ـ مقایسه شود با جامع‌الحکمتین ، Étude préliminaire ، صفحهٔ ۱۰

حواشی و تعلیقات

صفحهٔ ۱۹ سطر ۱۵ . پرهلات(prelatus) روحانیان عالی‌مقام در کلیساهای کاتولیک و پرتستان .

صفحهٔ ۱۹ سطر ۱۵ . پاتریسین (Patricius) درروم قدیم افرادخاندانهای ثروتمند و معروف که املاك عمده را در دست داشتند و دارای نفوذ و قدرت بسیار بودند . و درقرون وسطی اعیان و اشراف مقیم شهرهای آزاد در امپراطوری آلمان ، بزرگزاده ، نجیب .

صفحهٔ ۱۹ سطر ۱۵ . بورگر (Bürger) شهری ، شهرنشین ، مردم بازاری .

صفحهٔ ۱۹ سطر ۱۶ . پلبیئن (Plebegus) درروم قدیم‌مردم آزاد (یعنی غیر برده) که همچون پاتریسین‌ها از حقوق سیاسی بهره‌مند نبودند . و در قرون وسطی و روزگاران بعد مردم فقیرشهرنشین ، عامه ، تودهٔ مردم .

صفحهٔ ۲۱ سطر۶ . قاضی ابویوسف یعقوب‌بن ابراهیم‌بن حبیب‌بن سعد کوفی انصاری از مشاهیر فقهای حنفی ، در سال ۱۱۳ هجری در کوفه بدنیا آمد . فقه و متعلقات آن را در محضر ابوحنیفه آموخت و در عمل تابع رأی او شد . وی بعدها برمسند قضا نشست و هجده سال در عهد مهدی و هادی و هارون قاضی‌القضاة بغداد و راز دار وجلیس و همخور خلیفه هارون‌الرشید بود. ابویوسف روز پنجشنبه از ماه ربیع‌الثانی سال ۱۸۲ در بغداد درگذشت. او را غیر از «کتاب الخراج الی‌الرشید» تألیفات دیگر است .

صفحهٔ ۲۳ سطر ۱۱ . فردوسی گوید :

حیئی قتیبه است از آزادگان — که ازمن نخواهد سخن رایگان
ازویم خور و پوشش و سیم و زر — ازو یافتم جنبش و پای و پر
نیم آگه از اصل و فرع خراج — همی غلطم اندر میان دواج

صفحهٔ ۲۸ حاشیهٔ ۱ . فردوسی اغلب داستانهای شاهنامه را با گفتار دهقان آغاز می‌کند و اورا سخن‌گوی دهقان ، داننده دهقان ، سراینده مرد ، جهان دیده مرد ، دهقان آموزگار و گویندهٔ پهلوی می‌نامد :

ز گفتار دهقان کنون داستان بپیوندم از گفتهٔ باستان

*

به گفتار دهقان کنون باز گرد نگر تا چه گوید سراینده مرد

*

کنون بشنو از مرد دهقان پیر سخن‌ها همه یك به یك یاد گیر

*

چنین گفت گویندهٔ پهلوی شگفت آیدت کاین سخن بشنوی

*

چنین گفت داننده دهقان پیر که دانش بود مرد را دستگیر

*

سخن‌گوی دهقان چو بنهاد خوان یکی داستان راند از هفتخوان

صفحهٔ ۲۸ سطر ۱۰ . درشاهنامه کلمهٔ دهقان گاهی به معنی بزرگ و بزرگزادهٔ ایرانی آمده :

یکی پهلوان بود دهقان نژاد دلیر و بزرگ و خردمند و راد
پژوهندهٔ روزگار نخست گذشته سخن‌ها همی باز جست

*

کشاورز با مرد دهقان نژاد یکی شد بر ما بهنگام داد

*

ز دهقان نژاد ایچ مردم مباد که خیره دهد خویشتن را به باد

*

ز دهقان بپرسید از آن پس قباد که ای نیك بخت، از که داری نژاد
بدو گفت کز آفریدون گُرد که از تخم ضحاك شاهی ببرد

و گاهی به معنی کشاورز ، برزگر و کدیور ساده :

گر ایدون که دهقان بدی تنگدست سوی نیستی گشته کارش زهست ،
بدادی ز گنج آلت و چارپای نماندی که پایش برفتی ز جای

*

زدهقان نخواهم جز از سی یکی درم ، تا به لشکر دهم اندکی

*

گزیتی نهادند بر یك درم گر ایدون که دهقان نگردد دژم

کسی را کجا تخم یا چارپای
بهنگام ورزش نبودی بجای
ز گنج شهنشاه بر داشتی
ز کشتن زمین خوار نگذاشتی

صفحهٔ ۲۹ سطر ۵ . شلاختا (Szlachta) در زبان لهستانی ودرتاریخ پیشین لهستان درباریان خرده مالك بدین نام خوانده می‌شدند .

صفحهٔ ۲۸ حاشیهٔ ۷ . ابیات محلّ شاهد از قصیدهٔ بشّار مروزی :

آگه نبودم ایچ که دهقان مراز دور
با آن بزرگوار عروسان همی بدید

با من ز شرم هیچ نیارست گفت ، لیك
از بهر نام و ننگ یکی تیغ بر کشید

آن گردن لطیف عروسان همی گرفت
پیوندشان به تیغ برنده همی برید

ز آن جامه‌های سبز جدا کردشان به خشم
بر جایگاه کشتنشان بر بخوابنید

زیر لگد به جمله همی کشتشان به زور
چونانکه پوست بر تن ایشان همی درید

حوضی ز خون ایشان پر شد میان رز
از بسکشان ز تن به لگد کوب خون دوید

اندر میان سنگ نهان کرد خونشان
دهقان و لب ز خشم به دندان همی گزید

وآن سنگ را ز سنگ یکی مهر بر نهاد
شد چند ماه خامشی و صابری گزید

تا پنج ماه یاد نکرد ایچ گونه ز آن
از روی زیرکی و خرد همچنان سزید

چون نوبهار باغ بیاراست چون بهشت
از سوسن سپید و گل سرخ و شنبلید ،

اندر میان سبزه به‌کوه و به‌دشت و باغ
مشکین بنفشه و سمن و لاله بر دمید

وآن زندباف گنگ شده شد چو باربد
دستان زنان به سرو و به گلبن همی پدید

دهقان ز خانه بوی گلاب و عرق شنید
آمد برون ز خانه و هر سو همی چمید

آن سنگ را بیافت کجا مهر کرده بود
بشکست مهر و دل ببرش بر همی تپید
بر زد شعاع زهره و بوی گلاب ازو
از بوی او گل طرب و لهو بشکفید
یك جام ازو به‌چاشنی از بس عجب بخورد
شادی همی فزود دلش چون ازو چشید
یاقوت سرخ گشت همه سنگ پیش او
کز دست او دو قطره بر آن سنگ برچکید
چونان عجب چو دید به‌خسروش هدیه برد
زیرا سزای او به جز از خسروش ندید
خسرو کلید قفل غمش نام بر نهاد
زیرا ندید قفل غمان را جزو کلید
زین است مهر من به‌می سرخ بر کزو
شد خرمی پدید و رخ غم بپژمرید

صفحهٔ ۳۰ سطر ۱۷ . کد (در اوستائی Kata) خانه ، آبادی پرخانوار .

صفحهٔ ۳۲ سطر ۸ . «دیواستی ، یا چنانکه به زبان سغدی درست خوانده می‌شود ـ دیواشتیچ ـ که کراچکوفسکی اسم او را در اثر طبری مورخ اسلامی پیدا کرده ، یکی از رجال نامی درباری سغد بوده که در ربع اول سدهٔ هشتم (میلادی) زندگی می‌کرده است... طبری مورخ اسلامی او را «امیرپنج» فرمانروای پنج‌کند می‌نامد. لیکن معلوم نیست چرا در اسناد کوه مغ او «پادشاه سغد فرمانروای سمرقند» نامیده شده است ... از منابع عربی و چینی معلوم‌است که دراوایل سدهٔ هشتم، پادشاهی به‌نام طرخان برسغد حکمروائی می‌کرده است . او با قطیبه (قتیبه !) جانشین خلیفهٔ عرب موافقتنامه‌ای منعقد کرده بود و بهمین سبب رجال و اشراف ناراضی سغد او را از سلطنت خلع کرده بودند . به‌روایتی طرخان انتحار کرده و به روایت دیگر گورك او را کشته و خود در سمرقند بر تخت وی نشسته است . گورك رسماً حکومت خلیفه را قبول داشته و تصدیق می‌کرده است . ولیٰ بر اعراب ، که دارای دستگاه بسیار خوب جاسوسی بوده‌اند ، معلوم بوده که گورك قصد دارد علیه آنها با امپراطور چین توافق نماید . عربها که قادر نبودند گورك را عوض کنند ، متوسل به‌حیله شدند . قسمتی از رجـال و اشراف سغد گورك را سلطان به‌حق و قانونی نمی‌شناختند و به عقیدهٔ آنها دیواشتیچ که ضمناً قیم اطفال طرخان متوفی بود بهمان اندازه حق فرمانروائی داشت . اعراب بر آن شدند که از دعاوی دیواشتیچ نسبت به‌تاج وتخت پشتیبانی کنند و بهمین سبب او را پادشاه سغد می‌نامیدند .

لیکن دیواشتیچ چنان شخصی نبود که غاصبان بتوانند به او تکیه و اعتماد کنند . او باحکمران مجاور وارد مذاکرات شده تلاش می‌کرد ائتلافی برضد اعراب بوجود آورد . در سال ۷۲۰ اهالی سغد باترکان متحدگردیده علیه اعراب قیام‌کردند . خلیفه غضبناك شده الخراشی سردار بیرحم وبسیار متعصب را به‌سغد فرستاد . ترکان دیگر جسارت نورزیدندکه بیش از آن از سغدی‌ها پشتیبانی نمایند . آنوقت سغدی‌ها زادگاه خود را ترك گفته بطرف شمال حرکت کردند ، بدین امید که الثار پادشاه فرغانه به‌آنان مأمن وپناه خواهد داد . لیکن الثار خیانت پیشه نمود و به الخراشی چنین اطلاع داد : «قبل‌از اینکه‌آنها وارد تنگهٔ کوهستانی بشوند تو ازآنها جلو بیفت وما دیگر پناهگاهی برای‌آنها نخواهیم داشت» اعراب به سغدی‌ها حمله کرده وآنها را قتل عام نمودند .

دیواشتیچ در راه پیمائی بسمت شمال شرکت نکرده بود . سند دیگری که در کوه مغ پیدا شده واضح می‌نمایدکه به‌چه علت او مجبور شده است پنج‌کند را ترك کند. سند مذکور برای ساختن رویهٔ غلاف شمشیر بکار برده شده و بهمین سبب خوب محفوظ نمانده است . لیکن با این وصف می‌توان فهمیدکه آن سند مکتوب جانشین خلیفهٔ عرب است به موبد موبدان سمرقند . درآن اطلاع داده شده‌که کار سغدی‌ها بسیار بد است و موبد موبدان باید به اهالی سمرقند بفهماند که ادامهٔ مقاومت بی‌فایده است . معلوم نیست به چه نحوی این نامه برای دیواشتیچ فرستاده‌شده بوده‌است. آنوقت او مصمم گردیده‌است به اتفاق نزدیکان خود به‌کوهها برود . به‌قرار معلوم باشتاب لوازم را جمع‌آوری کرده عزیمت نموده‌اند . نوشته‌های کم اهمیت مربوط به امور اقتصادی را هم با اسناد مهم حاوی اسرار دولتی‌جمع وحمل‌کرده‌اند. می‌توان تصور کردکه بانو دوغدانچه هم با دیواشتیچ به‌کوهها رفته است . اگرچنین نمی‌بود قباله یا قرارداد ازدواج او درآن قلعه یافت نمی‌شد .

عساکر اسلام دیواشتیچ را تعقیب‌کرده بودند . درنزدیکی دیه قم جنگ خونینی واقع شده بود . قوای طرفین قابل مقایسه نبوده است . سغدی‌ها عقب‌نشینی کرده در قلعه پنهان و حصاری شده بوده‌اند .

اعراب دژ مغ را محاصره نموده‌اند . آنها به دیواشتیچ پیشنهادکرده‌اند تسلیم شود و عهد نموده‌اند به او و نزدیکانش امان بدهند و از کشتن آنها خودداری کنند . دیواشتیچ وقتی مشاهده نموده که ذخایرآب و آذوقه بپایان رسیده است ، از قلعه بیرون آمده است . لیکن اعراب به‌عهد خود وفا نکرده بطرزی وحشیانه دیواشتیچ را کشته‌اند ...» .

(بانو . ل . کافانووا ، « تازه‌هائی از سغد کهن » ، مجلهٔ پیام نوین ، سال هشتم ، شمارهٔ ۶ ، آذر ۱۳۴۵) .

صفحهٔ ۳۷ سطر ۱۱ . متن عبارت سیاستنامه چنین است :

« امیرآلتونتاش . . . معتمدان خویش فرستاد به غزنین و التماس کرد و تقاضا نمود

از آن شصت هزار دینار دیگرکه حمل خوارزم است ، به جامکی او نویسند و به عوض آنچ از دیوان خواهند داد ... احمدبن حسن میمندی در آن ایام وزیر بود ، چون نامهٔ آلتونتاش بخواند در حال جواب نوشت « امیرآلتونتاش بداند که محمود نتواند بود و به هیچ حالی مالی که ضمان کرده است بروگذاشته شود. مال بردار و به‌خزانهٔ سلطان آر وحجت بستان ، آنگاه جامکی خواه تا ترا به سیستان بنویسند و بابرات بدان مال بروند و بستانند و به خوارزم آرند تافرق میان بنده و خداوند باشد و میان محمود وآلتونتاش » .

صفحهٔ ۴۵ حاشیهٔ ۲ . مؤلف تاریخ سیستان این عبارت را در « ذکر آمدن یاقوت دفعت اول به سیستان » آورده و تاریخ آن را صراحةً روز پنجشنبه هشتم رجب سنهٔ ۴۴۶ قید کرده که مطابقت می‌کند با اکتبر سال ۱۰۵۴ مسیحی (نه دسامبر ۱۰۴۸) .

صفحهٔ ۵۰ سطر ۱۹ . عبارت فارسنامه چنین است :

« وجامه توزی کنند چون کتان بیاورند و دسته‌ها بندند وگاه آن دور کنند و بریسند وآن ریسمان کتان را باآب کاریز راهبان بشویند. واین کاریز راهبان آب اندك دارد اما آنرا خاصیت اینست کی‌کتان کی بدان شویند سپید آید و هرکجا دیگر کی شویند البته سپید نشود . واین‌کاریز به حکم دیوان پادشاه باشد . و سرای امیر را عادت چنان رفتست کی مایه‌ای از دیوانیان اطلاق کنند تا جولاهگان جامه از بهر دیوان بافند و معتمد دیوان ضبط می‌کند و بیّاعان معتمد باشد کی قیمت عدل برآن نهند و رقم برزنند و به غربا بفروشند » .

صفحهٔ ۵۵ سطر ۲۶ . مأخذ این قول که سقوط ناگهانی شاهنشاهی غزنوی دو قرن بعد سعدی را دچار حیرت‌کرده است، بدست نیامد . در باب اول گلستان حکایتی است که « یکی از ملوك خراسان محمود سبکتکین را به خواب چنان دید که جملهٔ وجود او ریخته بود وخاك شده ، مگر چشمان او که همچنان در چشمخانه همی‌گردید ونظر می‌کرد. حکما از تأویل این فرو ماندند ، مگر درویشی که بجای آورد وگفت هنوز نگران استکه ملکش با دگران است » .

صفحهٔ ۶۱ سطر ۱۵ . ابومنصور عبدالقاهر بن طاهر بن محمد بغدادی از مشاهیر ادبا و فقهای شافعی که همراه پدر از بغداد به نیشابورآمد و در آنجا اقامت‌گزید ودر سال ۴۲۹ هجری (۱۰۳۸ میلادی) در شهر اسفرایین درگذشت .

صفحهٔ ۶۱ سطر ۲۱ . ابومحمد علی‌بن حزم الظاهری الاندلسی از اکابر علمای اواسط قرن پنجم هجری و اصلش از فارس است . وی به‌سال ۳۸۴ هجری در قرطبه متولد شد ودر آنجا جاهی عظیم یافت و وزیر عبدالرحمن مستظهر بالله گردید و پس‌از چندی شغل وزارت را ترك گفت و به‌کار علم گرائید و بواسطهٔ تبحّر در فقه و تفسیر و حدیث و ادب و علوم دیگر به علامه معروف شد . گویند کسی از زخم زبان او ایمن نبوده بحدی که زبان او و شمشیر حجاج بن‌یوسف را برادر و برابر شمرده‌اند و گویا به همین علت هم بوده که از

مولد خود قرطبه تبعید شده و در سال ۴۵۶ هجری (۱۰۶۴ میلادی) در غربت جان‌سپرده است . از تألیفات ابن‌حزم غیراز « الفصل فی الملل والاهواء والنحل » می‌توان از الاحکام‌لاصول الاحکام ، التقریب فی المنطق ، جمهرة الانساب و مداواة النفوس نام برد .

صفحهٔ ۶۲ سطر ۵ . برای کسب اطلاع دربارهٔ استادسیس و قیام او رجوع شود به مقالهٔ عبدالحسین زرین‌کوب (مجلهٔ پشوتن ، شمارهٔ ۱۱ ، صفحهٔ ۹ – ۱۳) و مقالهٔ م . غبار (مجلهٔ آریانا ، شمارهٔ ۶۴ صفحهٔ ۸۶۹ – ۸۷۲) .

صفحهٔ ۷۰ سطر ۲۰ . فردوسی از قول مزدك گوید :

همی گفت : هرکو توانگر بود — تهی‌دست با او برابر بود
نباید که باشد کسی بر فرود ، — توانگر بود تار و درویش پود
جهان راست باید که باشد به‌چیز — فزونی توانگر حرام است نیز
زن و خانه و چیز بخشیدنی است — تهی دست کس باتوانگریکی است

و نیز :

ازین پنج ما را زن وخواسته است — که دین بهی در جهان کاسته است
زن و خواسته باید اندر میان — چو دین بهی را نخواهی زیان

صفحهٔ ۷۰ — ۷۱ زناشوئی باخویشان نزدیك ، چون مادر و دختر و خواهر ، در اوستا نیامده . در یسنای دوازدهم ، بند نهم کلمه‌ایست که‌آن‌را به غلط « ازدواج با محارم » ترجمه کرده‌اند . متن عبارت چنین است « می‌ستایم دین نیك مزداپرستی را ، دورکنندهٔ جنگ را ، برزمین گزارندهٔ جنگ ابزار را ، خویشی دهنده را ، پاك را از آنهایی که هستند ونیز آنهایی‌که خواهند بود ، بزرگ ترین وبهترین و زیباترین ، وآنکه او اهورایی زرتشتی است . به اهورا مزدا همهٔ نیکی‌ها را پیشکش می‌کنم ، این است ستایش دین مزدا پرستی » .

در این بند سه اصل برای زندگانی اجتماعی پیشنهاد شده است : دوری از جنگ ، برزمین نهادن ابزار جنگ ، مهر ورزیدن و خویش و نزدیك شدن مردم جهان . اصل سوم که پدید آوردن خویشی و یگانگی و همبستگی در میان انسان‌ها باشد ، همان است که امروز به نام « صلح عمومی » آرزوی نهائی جهانیان می‌باشد .

از سیاق عبارت بخوبی پیداست که هرگز غرض آن نبوده که آیین مزدیسنی دورکنندهٔ جنگ وبرزمین گزارندهٔ جنگ ابزار و «زناشوئی دهنده درمیان نزدیکان» است .

با اینهمه باید اعتراف کرد که در ایران باستان بخصوص در میان شاهان و سران و سرداران عهد ساسانی ، بدون اینکه آیین زرتشتی تجویز کرده باشد ، مراسمی مبنی بر « ازدواج با محارم » وجود داشته است .

صفحهٔ ۷۷ سطر ۵ . به روایت طبری (قاهره ، چاپ حسینیّه ، جلد ۹ صفحهٔ ۶۷)

حارث بن سُریج درسال ۱۲۸ هجری ادعا کرد که مهدی منتظر وصاحب علمهای سیاه اوست ، ولی در دعوت خود توفیق نیافت .

صفحهٔ ۷۷ سطر ۲۳ . روایت دیگر آنکه (مسعودی ، مروج الذهب ، جلد ۸ ، صفحهٔ ۲۸ و ما بعد) نامه از ابوسلمه (حفص‌بن سلیمان همدانی کوفی) داعی بنی عباس بود که پس از کشته شدن ابراهیم امام به آل ابوطالب روی آورد و دونامه یکی به عبدالله بن حسن بن حسین بن علی بن ابیطالب و دیگری به امام جعفر صادق نوشت . گویند امام نامه را سوزاند و پس از سوزاندن این شعر کمیت را خواند :

ایا موقداً ناراً لغیرك ضوؤها و یا حاطباً فی غیر حبلك تحطب

(ابوسلمه به فرمان سفّاح خلیفهٔ عباسی به دست ابومسلم کشته شد) .

صفحهٔ ۷۸ سطر ۳ . ابوالخطاب محمدبن مقلاص اسدی کوفی مکنّی به ابو اسماعیل و ابوالضبیان و ابن ابی زینب از یاران حضرت صادق که دربارهٔ امام غلو کرد و گفت او خدای زمین و آسمان است که بصورت بشر درآمده و امام ازو تبرّی جست و چنانکه در متن آمده او و یارانش به دست لشکریان بنی عباس کشته شدند .

صفحهٔ ۷۸ سطر ۱۵ . مؤلف با همهٔ دقتی که در ارائهٔ مستند گفته‌های خود دارد ، مأخذ این روایت را نشان نمی‌دهد و من نمی‌دانم که ابوالخطاب براستی چنین جسارتی به امام کرده باشد .

صفحهٔ ۷۸ سطر ۲۳ . امام ششم ، جعفربن محمد باقر ، در شوال سال ۱۴۸ هجری به سال دهم خلافت ابی‌جعفر منصور عباسی رحلت فرمود و اسماعیل فرزند اکبر او در سال ۱۴۳ یعنی پنج سال پیش از رحلت پدرش در مدینه درگذشت ، ولی اسماعیلیان گفتند که وی بعداز مرگ پدر پنج سال دیگر زنده بود و امامت از اسماعیل به محمد غایب منتقل شد که امام هفتم واقعی بود و از آن وقت امامان در ستر بودند ، تا آنکه عبیدالله در صحاری مغرب دعوی امامت و مهدویّت کرد و در اوایل سال ۲۹۷ هجری (۹۱۰ میلادی) دولت بنی‌عبید (فاطمیان) را تشکیل داد .

بدینقرار درکیش اسماعیلی امامان هفت نفرند : علی بن ابیطالب ، حسن بن علی ، حسین بن علی ، علی بن‌الحسین ، محمدبن علی ، جعفربن محمد وهفتمین آنها قائم صاحب‌الزمان است . اما در این قائم اختلاف است . بعضی‌ها اسماعیل فرزند امام جعفر صادق را ساقط کرده وگویند قائم محمدبن اسماعیل بن جعفر الصادق است وبعضی دیگر اسماعیل‌بن‌جعفر را امام می‌دانند و پس از او از پسرش محمد نام می‌برند .

صفحهٔ ۸۰ حاشیهٔ ۵ . پیشوای شورشیان که درمآخذ اسلامی « صاحب‌الزنج » خوانده شده ، علی‌بن محمد نام داشت و خود را از فرزندان علی بن‌ابیطالب وامام منتظر می‌شمرد. وی ظاهراً نخست در شهر حجر واقع در عربستان شرقی به‌دعوت پرداخت، کسانی بر وی

گرویدند و گروهی به مخالفت او برخاستند و در میان آنان جنگهای خونین در گرفت . آنگاه به بحرین شد ومردم بحرین او را به امامت شناختند و چون خواست مالیاتی ازآنان بگیرد ، وی را از خود براندند و او چندی درمیان قبایل عرب می گشت و مردم را به‌عقیدهٔ خود می‌خواند تاعده‌ای را با خود همراه کرد و به بحرین لشکر کشید ولی شکست خورد و کسانیکه برسرش گرد آمده بودند ، منهزم گردیدند .

او در سال ۲۵۵ هجری در بصره ظاهر شد . در این هنگام دو گروه از مردم بصره باهم نزاع داشتند . کوشش علی بن‌محمد براینکه یکی ازاین دوگروه را به سوی خود جلب کند ، بی‌نتیجه مانده زن و پسر و دختر و کنیزش اسیر افتادند وخود او به بغداد گریخت و در رمضان ۲۵۵ باز به‌بصره روی آورد و در همان سال پانزده هزار بردهٔ زنگی ازنواحی بصره برسر او گرد آمدند .

شورشیان نتوانستند شهر بصره را که دیوارهای حصین داشت ، به تصرف در آورند ، ولی دربیرون شهر اربابان وکارفرمایان خودرا کشته واموال واسلحهٔ آنان را بدست آوردند .

زنگیان در سال ۲۵۶ شهر اُبُلّه و پس از آن آبادان را تصرف کردند و در همان سال شورش به خوزستان سرایت کرد . شورشیان شهر اهواز را تسخیر و فرماندار آنجا را اسیرکردند ولشکری را که خلیفهٔ عباسی برسرآنان فرستاده بود، در دونوبت شکست دادند.

فتوحات شورشیان در سال ۲۵۷ نیز ادامه داشت و دراین دو سال دسته‌های پراکندهٔ شورشیان به ارتش منظمی تبدیل شده بود .

در پائیز سال ۲۵۸ شورشیان زنگی بصره را متصرف شدند و در سمت جنوب غربی کوفه شهری به‌نام المختار بنا نهادندکه بعدها پایتخت دولت زنگیان شد .

در سال ۲۶۱ یعقوب بن‌لیث صفاری سردار ایرانی به بغداد لشکرکشید ولی از دست خلیفه شکست خورد . حاکم ونمایندهٔ یعقوب درخوزستان به‌اتفاق شورشیان دست بکار جنگ زد اما نیروی متحد آنان در سال ۲۶۲ در نزدیکی شوش درهم شکست و پس‌از این شکست و ناکامی در میان یعقوب و زنگیان اختلاف افتاد و علی‌بن محمد برای اینکه کار به جنگ و ستیز نکشد شهر اهواز را به یعقوب واگذاشت .

زنگیان در سال ۲۶۵ شهر واسط را درجنوب راه بغداد تصرف‌کردند . اما سال بعد سپاهیان خلیفه به فرماندهی ابوالعباس معتضد (که بعدها به خلافت رسید) آنان را مغلوب کرد وواردِ شهرشد . درهمان سال موفق خلیفهٔ عباسی اردوی بزرگی‌برای سرکوبی شورشیان تجهیز کرد و خود فرماندهی آن را بعهده گرفت . اردوی خلیفه آرام و آهسته به سوی جنوب در پیشرفت بود که در میان شورشیان اختلاف افتاد وجمعی ازآنان به سپاهیان خلیفه پیوستند . شهر المختار که مقرّ علی‌بن محمد و دژ مستحکم شورشیان بود سه سال ایستادگی کرد تاسرانجام در سال ۲۷۰ هجری (۸۸۳ میلادی) گشوده شد ، سر بریدهٔ علی‌بن محمد

به زیر پای موفق خلیفهٔ عباسی افتاد و شورش زنگیان که پانزده سال دستگاه خلافت را گرفتار کرده بود ، خاموش گشت .

صفحهٔ ۸۰ حاشیهٔ ۷ صاحب بیان‌الادیان گوید « قرامطه را به‌مردی باز خوانندکه او را احمدبن قرمط خواندندی » و خواجه نظام الملك در سیاستنامه آورده که « سبب مذهب قرامطه آن بودکه جعفر الصادق را پسری بود نام او اسماعیل و اسماعیل پیش از پدرفرمان یافت و از اسماعیل پسری ماند نام او محمد و این محمد بزیست تا به‌روزگار هارون‌الرشید ویکی ازز بیریان غمز کرد که محمد سرخروج دارد ودر سرّ دعوت می کند و خلافت می‌طلبد . هارون الرشید محمد را از مدینه به بغداد آورد و بازداشت و این محمد در این بازداشت بمرد . . . و این محمد را غلامی بود حجازی ، نام او مبارك . خط باریك نیکونبشتی که آن را مقرمط خوانند و بدین سبب او را قرمطویه گفتندی . و مردی از شهر اهواز با این مبارك دوست بود نام او عبدالله بن میمون قدّاح . . . (تا آنجا که) مبارك سوی کوفه شد و عبدالله سوی کوهستان عراق و در این حال اهل شیعت رنجور بود بسبب موسی‌بن جعفر که محبوس بود و مبارك دعوت می‌کرد پنهان تا در سواد کوفه پراکنده شد . آن مردمان که دعوت او اجابت کردند اهل سنّت بودند . بعضی را از ایشان مبارکی خواندند و بهری قرمطی » و در لغتنامهٔ دهخدا نقل‌ازمنابع مختلفه چنین‌آمده « وجه تسمیهٔ این فرقه به قرمطی انتساب آنان است به حمدان اشعث (یا فرج بن عثمان یا فرج بن یحیی) ملقب به قرمط که از رجال سرشناس این طایفه بوده . راجع به معنی کلمهٔ قرمط اقوال مختلفی است . قرمط در لغت یعنی ریز بودن خط و نزدیکی کلمات و خطوط به یکدیگر و می گویند چون حمدان‌کوتاه بود وپاهای خود را هنگام حرکت نزدیك بهم می گذاشت ، به‌این لقب خوانده شد . و باز می گویند که لفظ قرمط از باب انتساب قرمطیان است به محمد ورّاق که خط مقرمط را خوب می‌نوشت و دعوت اسماعیلیه به دست او در میان قرمطیان بکمال رسید . ظاهراً کلمهٔ قرمطی از لغت نبطی « کرمیته » به معنی سرخ چشم باشد » .

صفحهٔ ۸۱ سطر ۴ . ابوسعید حسن‌بن‌بهرام جنابی از مردم دهی به‌نام‌گنافه (جنابه) واقع در سواحل دریای فارس بود که از آنجا تبعید شد و به بحرین رفت و جمعی کثیر از قرمطیان را باخود یارکرده احساء و قطیف و بحرین را به تصرف درآورد و دولت قرمطیان بحرین را تشکیل داد و سپاهیانی را که المعتضد شانزدهمین خلیفهٔ عباسی (۲۷۹ ـ ۲۸۹ هجری) برای سرکوبی او فرستاده بود مغلوب کرد تا سر انجام در سال ۳۰۱ هجری به دست کسان مقتدربالله هجدهمین خلیفهٔ عباسی (۲۹۵ ـ ۳۲۰) کشته شد .

صفحهٔ ۸۳ سطر ۱ . چند روایت دیگر از این احادیث :

لولم یبق من الدّهر (من الدّنیا) الّیوم لبعث الله رجلاً من اهل بیتی ، یملأها عدلاً کما ملئت جوراً .

لولم یبق من الدّنیا الا یوم لبعث الله رجلاً من اهل بیتی ، یواطیء اسمه اسمی و اسم ابیه اسم ابی، یملأها عدلاً کما ملئت جوراً .

لاتذهب الدنیا حتی یملك العرب رجل من اهل بیتی یواطیء اسمه اسمی .

لولم یبق من الدنیا الا یوم لطوّل الله ذلك الیوم حتی یبعث الله فیه رجلاً منی اومن اهل بیتی یواطیء اسمه اسمی و اسم ابیه اسم ابی .

قال تملأ الارض جوراً و ظلماً فیخرج رجل من عترتی فیملك سبعاً او تسعاً فیملأ الارض عدلاً وقسطاً کما ملئت جوراً و ظلماً .

قال لیملأها الارض جوراً وظلماً فاذا ملئت جوراً وظلماً لبعث الله رجلا من امتی اسمه اسمی و اسم ابیه اسم ابی یملأها عدلا وقسطاً کما ملئت جوراً و ظلما .

ان الائمة من قریش غرسوا فی‌هذا البطن من هاشم لاتصلح علی سواهم ولا تصلح الولاة من غیرهم .

نحن ولد عبدالمطلب سادة اهل الجنة : انا و حمزة و علی و جعفر والحسن والحسین والمهدی ، والمهدی من ولد فاطمه .

المهدی من عترتی من ولد فاطمه .

المهدی منا اهل البیت ، لیصلحه الله فی لیلة . . .

صفحهٔ ۸۵ سطر ۹ . واقفه یا واقفیه در اصل نام عمومی هر فرقه‌ای بوده که در یکی از مسائل امامت متوقف مانده و به نفی یا اثبات اظهارنظر نمی‌کرده‌اند. چنانکه کسانی‌راکه در حضرت علی توقف کرده و به یازده امام دیگر معتقد نبوده‌اند و یا در امام جعفر صادق متوقف بوده و عقیده داشته‌اند که فرزند وی اسماعیل قائم مهدی و خاتم سلسلهٔ امامت است و نیز کسانی را که بعداز رحلت امام حسن عسکری در امامت برادرش جعفر و فرزندش حجة بن الحسن توقف کرده و امامت هیچکدام را قبول نداشته‌اند واقفه نامیده‌اند ، ولی در اصطلاح علمای کلام و رجال بخصوص نام فرقه ایست هفت امامی از فرق شیعه که معتقدند امامت درحضرت موسی‌کاظم پایان یافته و او خاتم الائمه وامام حیّ غایب ومهدی منتظر است.

صفحهٔ ۸۵ سطر ۱۰ . ابومنصور محمدبن احمدبن ازهربن طلحة بن نوح بن ازهر، فقیه محدّث نحوی لغوی شافعی از شاگردان نفطویه و ابن درید و ابن السراج و ربیع بن‌سلیمان بوده و از تألیفات او الادوات ، تفسیر اصلاح المنطق ، التقریب فی‌التفسیر، تهذیب‌اللغه و شرح اسماء الحسنی است .

صفحهٔ ۹۲ سطر ۱۶ . هفتمین خلیفهٔ فاطمی ابوعلی منصور الحاکم بامرالله فرزند عزیز که در سال ۳۸۶ هجری به خلافت نشست، مرد دیوانهٔ خونریزی بودکه برحسب هوی و هوسهای مذهبی زمان خود واعتقاد به‌کلام قرآن یا تفسیرات باطنیان ، مسلمان متورّع یا

بی‌دین لجام گسیخته‌ای می‌گردید . یك نفر رافضی ایرانی موسوم به ابومحمد الدرزی (خیاط) ازو خواست که ادعا کند خدا درجسم اوحلول کرده و الحاکم بی‌چون و چرا سخن او را پذیرفت و بسیاری از مردمان به این خدای ممثّل ایمان آوردند . اما الحاکم سه سال پس‌از اعلام خدائی (شب دوشنبه ۲۷ شوال سال ۴۱۱) سوار چارپائی از شهر بیرون رفت و دیگر خبری از وی باز نیامد وظاهراً دو رکابداری که با او بودند وی را بقتل رساندند. اما مؤمنان خبر دادند که او در روز قیامت بار دیگر در پیکر آدمی ظهور و با شمشیر حکم خواهد کرد . اتباع درزی که در زبانهای اروپائی (druzes) نامیده می‌شوند ، هم اکنون در جبال سوریه باقی مانده و منتظر رجعت الحاکم به این دنیا هستند .

صفحهٔ ۹۵ حاشیهٔ ۲ . عین روایت عتبی چنین است :

«ابوالفتوح والی‌مولتان به‌خبث نحلت وفساد دخلت ورجس اعتقاد و قبح‌الحاد موصوف و معروف بود ، و اهل خطهٔ مولتان را به رأی و هوای خویش دعوت می‌کرد و خلق را در مزلّهٔ ضلالت و مهلکهٔ جهالت می‌انداخت. حال او به سلطان انهاء‌کردند، حمیّت دین وغیرت اسلام او را بر کفایت مضرّت وحَسم مادهٔ معرّت او باعث و محرّض‌شد ودراین باب استخارت کرد و همت برین مهم دینی گماشت و آمادهٔ کار شد و از اولیاء دین و انصار حق و مطوّعهٔ اسلام حشمی بسیار و لشکری جرّار فراهم کرد .

و چون نقاش ربیع نقشهای بدیع بر اطراف کوه وهامون نگاشت ، و جمشید خورشید از خزانه خانهٔ شرف صنعتهای نفیس و کسوتهای ملوّن در اعطاف و اکناف جهان پوشید ، آهنگ ناحیت مولتان کرد . و به حکم آنکه مسائل انهار ومسایح امطار معابر سیحون به فضول انواء و سیول انداء پر کرده بود و راه ممتنع و متعذر شده ، به اندبال که پادشاه هند بود ، کس فرستاد تا در واسطهٔ مملکت خویش راه بازدهد تا لشکر اسلام بگذرد . او دست رد بر روی التماس سلطان نهاد و راه تمرّد و تشدد پیش گرفت .

سلطان ازین سبب در خشم شد و نیت غزو مثنی کرد و در یك پرده دونوا آغاز نهاد، وجازم شد که اول خاطر از کار وی بپردازد و بیضهٔ ملك و آشیانهٔ دولت وی به صرصر قهر برباد دهد ، بفرمود تا دست ظلم و ارهاق و هدم و احراق به دیار و امصار او دراز کردند وجیبال‌را از مضیقی بمضیقی و ازطریقی بطریقی می‌انداختند و حواشی حوزهٔ ملك می‌ستدند واطراف‌حوالی ولایت اوبازمی‌بریدند تااورا به‌نواحی‌کشمیرانداختند وچون ابوالفتوح‌والی مولتان مشاهدت کرد که باجیبال که طود رفیع و سد منیع هند بود چه رفت دانست‌که جایی که ببر و هزبر ریزان و گریزان روند ، ارانب و ثعالب را مجال مجادلت ممکن نگردد و مکنت مقاومت صورت نبندد . . . خزاین و دفاین خویش درهم بست و برپشت افیال و اجمال به سراندیب برد ومولتان را بازگذاشت . وچون سلطان بدان نواحی رسید واز عقاید ونحل‌ایشان استکشاف کرد همه را در مخابط ضلالت ومهابط جهالت دید . شهری‌که مسکن

و متوطن ایشان بود درحصار گرفت و به قهر بستد و همه را به عذبات عذاب تأدیب و تعریك کرد، بیست هزار بار هزار درم به ارش عصیان و فدیهٔ عدوان وجزیهٔ طغیان برگردن ایشان نهاد ، و ذکر مقامات او در نصرت دین و انارت معلم یقین ازعرض دریا بگذشت و تا دیار مصر برسید ، و هیبت تیغ او در دیار هند و سند مستفیض شد و مادهٔ فساد و الحاد و کفر و عناد در آن نواحی منحسم و منقطع گشت . . . » .

صفحهٔ ۹۵ حاشیهٔ ۵ . من این ابیات را در دیوان عنصری نیافتم ، ولی درضمن قصاید او ابیات دیگری است که بعضی از آنها نقل می‌شود :

دو طوفان تیغ او بارید از آتش
یکی در هند و دیگر در خراسان

یکی بر تخمهٔ جیپال و داود
یکی بر ایلك و خیل قدرخان

*

حکایت سفر مولتان همی دانی
وگر ندانی تاج الفتوح پیش آور

اگر ز دجله فریدون گذشت بی کشتی
به شاهنامه برین بر حکایت است و سمر

سمر درست بود نادرست نیز بود
تو تا درست ندانی سخن مکن باور

به چند راهه ز سیحون واز بیاه و به بست
برون گذشت نه کشتیش بود و نه لنگر

به چشم خویش بسی دیده‌ام که شاه ز من
به نیك روز و به نیکو زمان و نیك اختر

از آن سپس که درو وهم را نبد پایان
وز آن سپس که درو باد را نبد معبر

به مولتان شد و در ره دویست قلعه گشاد
که هر یکی را صد بنده بود چون خیبر

ز بوم و بتکده‌هائی که شاه سوخت هنوز
نبرده باد همه توده‌های خاکستر

نه قلعه ماند که نگشاد و نه سپه که نزد
نه قرمطی که نکشت و نه گبر و نه کافر...

صفحهٔ ۹۶ سطر ۵ . عین عبارت گردیزی چنین است :
« پس خبر رسید امیر محمود را که ترکان از آب گذاره شدند و به خراسان آمدند

و بپراکندند ، پس به تعجیل از ملتان به غزنین آمد به عهدی نزدیک » .

صفحهٔ ۹۶ حاشیهٔ ۲ . این شخص در تاریخ یمینی (ترجمهٔ جرفادوقانی ، نسخهٔ کتابخانهٔ اسعد افندی) « نواسهٔ شاه » و (در نسخهٔ چاپی تهران به کوشش علی قویم) « سکپال که او را آبسار می‌نامیدند » آمده است :

صفحهٔ ۹۷ حاشیهٔ ۳ . عبارت گردیزی این است .

« و اندرین سال داودبن نصر را بگرفت و به غزنین آورد و از آنجا به قلعهٔ غورك فرستاد و تامرگ اندر آن قلعه بود » .

صفحهٔ ۹۸ سطر ۱۵ . در این نام اختلاف است . مؤلف روسی و گردیزی (برگ ۱۱۷ ب) آن را تهارتی ضبط کرده‌اند ، اما در نسخه‌های خطی و چاپی ترجمهٔ تاریخ یمینی (نسخهٔ خطی کتابخانهٔ شهید علی پاشا و نسخهٔ خطی کتابخانهٔ اسعد افندی ترکیه و نسخه‌های چاپ تهران) همه جا تاهرتی آمده و حسن تقی زاده در مقدمهٔ دیوان ناصرخسرو (صفحهٔ کج ، حاشیهٔ ۱۰ و صفحهٔ که ، حاشیهٔ ۲) املای اخیر را پذیرفته است و ظاهراً این صورت اخیردرست‌تراست ، زیرا تاهرت شهری عظیم است در مغرب (حدود العالم) و در مثل آمده « ابعد من طنجه و تاهرت » (تعلیقات دکتر جعفر شعار به ترجمهٔ تاریخ یمینی ، صفحهٔ ۵۴۰) .

صفحهٔ ۹۹ حاشیهٔ ۱ . به روایت تورية (سفر پیدایش) پس از آنکه برادران یوسف او را در چاه افکندند ، تجار مدیانی که در گذر بودند او را از چاه کشیده به اسماعیلیان و آنان نیز در مصر به فوطیفار که « خواجهٔ فرعون وسردار افواج خاصهٔ او بود» فروختند. و به گفتهٔ مجمل‌التواریخ (چاپ تهران ، صفحهٔ ۱۹۵) ملك دعود (یا به‌قول طبری مالك ابن دعر) او را خریده و به مصر برد و « عزیز وزیر ملك » او را بخرید . در قرآن در دوجا آن کس از مردم مصر که یوسف را خریده و به فرزندی خود به خانه آورد (یعنی فوطیفار تورية و شوی زلیخای منابع اسلامی)، و در دوجا خود یوسف (پس ازآنکه رازدار و مکین و امین ملك مصر شد) عزیز نامیده شده است :

وقال نسوة فی‌المدینة أمرات‌العزیز تراود فتیها عن نفسه قد شغفها حبّاً انّا لنریها فی ضلال مبین .

(سورهٔ یوسف ، آیهٔ ۳۰)

قالت أمرات العزیزالآن حصحص الحق ، انا راودته عن نفسه و انه لمن الصّادقین .
(سورهٔ یوسف ، آیهٔ ۵۱)

قالوا یا ایّها العزیز، ان له اباً شیخاً کبیراً فخذ احدنا مکانه ، انّا نریك من المحسنین
(سورهٔ یوسف ، آیهٔ ۷۸)

فلما دخلوا علیه قالوا یا ایّها العزیز ، مسّنا و اهلنا الضّر وجئنا ببضاعةٍ مزجاةٍ فاوف لنا الکیل و تصّدق علینا ، ان الله یجزی المتصدقین .

(سورهٔ یوسف ، آیهٔ ۸۸)

اما نوشته‌های اسلامی پادشاهان مصر (نه وزیران و خاصگان آنان را) به نام عزیز یاد می‌کنند . سعدی گوید « دو امیرزاده بودند در مصر ، یکی علم آموخت و دیگر مال اندوخت . عاقبة الامر آن یکی علامهٔ عصر گشت و این یکی عزیز مصر شد » (گلستان ، باب سوم) .

صفحهٔ ۹۹ حاشیهٔ ۴ . مشروح روایت عتبی در ترجمهٔ فارسی ابوالشرف ناصح بن‌ظفر جرفادقانی از تاریخ یمینی چنین است :

« سلطان از بدو ادراك و ایناس رشد و وقف همت بر غزوات دیار کفر به انوار سنت و آثار مساعی پدر مقتدی و مهتدی بود ، و بر بحث از علوم نظر وجدل مواظب ، و ازعقاید اهل سنت و مذاهب اصحاب بدعت مستکشف ومتفحص ، و در اصول دین مستبصر ، و در قمع الحاد مجد و متشمر ، و برمعرفت تفسیر و تأویل و قیاس و دلیل و ناسخ و منسوخ و صحیح و مطعون اخبار و آثار واقف و از سر بصیرت برنوازع نحل و نوابع ملل انکار بلیغ کردی و شرعهٔ شریعت از غبار بدعت نگاه داشتی . به مسامع او رسانیدندکه در میان رعیت جمعی حادث شده‌اند و با صاحب مصر انتما می‌کنند ، و اگر چه ظاهر دعوت ایشان رفض است باطن کلمه کفر محض است ، و از ذات خویش نص تنزیل را تأویلی چند می‌نهندکه موجب هدم قواعد دین و رفع معاقد یقین است ، و در ابطال معالم شرع ونقض مرایر دین می‌کوشند و از احکام شریعت و قضایای طریقت اعراض می‌نمایند .

سلطان جاسوسان را برگماشت و از مواضع و مجامع ایشان تجسس کرد ، مردی بدست آوردندکه سفیر بود میان ایشان ومقتدای ایشان ، و همه را به‌اسماء و سیما می‌شناخت و در زیر عذبهٔ تعذیب جمعی را به دست باز داد . از اماکن و مساکن متفرق و شهرهای مختلف همه را به درگاه آوردند و بردرخت برکشیدند و سنگسار کردند ، و طایفهٔ ایشان را تتبع کرد تا همه را نیست‌گردانید و سیاست فرمود . واستاد ابوبکر محمشاد که شیخ‌اهل سنت بود و فاضل و متدین و بزرگ ، درین باب موافقت رأی سلطان نمود و هرکس‌که بدین فرقهٔ غالی و اهل بدعت جافی انتما داشت ، و از منهاج دین قویم وجادهٔ مستقیم عدول جسته بود ، همه را مثله گردانید ، و جاه او بسبب این احتساب و مبالغت درین باب زیادت شد و مطمح رجال و مطمع آمال گشت . . .

و در اثناء این حال از دیار عراق مردی برخاست‌که با شجرهٔ علویان انتما می‌کرد و چنان می‌نمود که به رسالت از صاحب مصر پیش سلطان می‌رود ، ونامه‌ای مسطور و حملی

موفور به حضرت او می‌رساند و تا نیسابور بیامد و بسبب نسب وصلف شرف‌مباهات می‌نمود، و ادلال و مفاخرت می‌کرد . او را به نیسابور موقوف‌کردند وحال او به‌حضرت سلطان اعلام دادند ، و او از سرشطط و تحامل حرکت‌کرد و به هرات رفت برعزم غزنه . وسلطان مثال فرمود تا او را با نیسابور بردند تا علی رؤس الملأ و الاشهاد رسالتی که دارد ادا کند ، تا نزهت مجلس سلطان ازحوالت قبول سخن او لایح و واضح گردد و غبار تهمتی برحاشیهٔ طهارت عرض او ننشیند . وچون او را بانیسابور آوردند واز اقوال و افعال اوکشف‌کردند در صحبت او چندکتاب یافتندکه اهل باطن تصنیف‌کرده بودند مشتمل برمحال و اغلوطه‌ای چندکه سخن مجانین و وساوس اهل برسام ازآن بربنیادتربود ، نه از معقول حجتی و نه‌از منقول بینتی ، ونه آن را محصولی و نه ادلهٔ آنرا مناسبت با مدلولی. واستاد ابوبکر درباب مقتدای او با او مناظره کرد ، او را برمحك امتحان عیاری نیافت ، وسخن او را درتقریر حق اعتباری ندید . او در غمار این مجادلت مقام خویش بشناخت و بدانست که خود را بدین سفارت در ورطهٔ هلاك انداخته است و نشانهٔ تیر دمار کرده . او را به حضرت سلطان فرستادند و درمجلسی غاصّ به‌اعیان و ائمه وقضات و وجوه فقها وغزات‌حاضر کردند وحسن‌بن طاهر بن مسلم علوی از شاهدان آن مشهد و حاضران آن محفل بود .

و قصهٔ این سید بزرگوارآن بودکه در سادات طالبیه از فرزندان حسین اصغر از جد او وجیه‌تر ونبیه‌تر کس نبود و به یسارحال وکثرت مال از همه‌گذشته بود و معزّ خلیفهٔ مصر کس بدو فرستاد و دختر او از بهر پسر خویش عزیز می‌خواست و سبب این خطبت آن بود که او در سرای خویش رقعه‌ای یافت این قطعه برآن نوشته :

ان کنت من آل ابی‌طالب فاخطب الی بعض بنی طاهر
فان رآك القوم کفواً لهم فی باطن الامر و فی الظاهر
فامّ من سّفه خوزیة یعضّ منها البظر بالآخر

و این شاعر مادر او را با خوزستان بدان نسبت کرده است که مادر جد او محمد بن عبدالله بن میمون خوزی بود و مسلم از مصاهرت معزّ و مواصلت او بر استعفا بود ، و او را کفو نمی‌شناخت ، جواب باز دادکه هریك از دختران من درحبالهٔ نکاحی است ، و معز بدین سبب او را محبوس کرد و هرچه بدو می‌شناخت از حطام دنیاوی بستد ، و عاقبت بردست او هلاك شد ، و برکیفیت حال اوکس را وقوف نیفتاد . بعضی‌گفتند او را به قتل‌آوردند وپنهان در خاك کردند ، و قومی گفتند از حبس بگریخت و در بعضی از وادی حجاز منقطع شد . و طاهر پدر حسن به مدینه رفت و آن جایگاه امیر شد و ابو علی بن طاهر پسر عم و داماد او بود و در صحبت او قایم. چون طاهر وفات یافت ابوعلی در امارت مدینه قایم مقام او شد و بعد از وفات ابوعلی ، هانی و مهنّی پسران او امارت بگرفتند و حسن را بسبب قصور حال او در ثروت و مکنت درحساب نیاوردند ، و او بدین سبب به خراسان‌آمد و به حضرت

سلطان التجا ساخت . چون تاهرتی به رسالت آمد شریف‌حسن زبان وقیعت دراوکشید و او را از انتساب با دوحهٔ رسالت وشجرهٔ نبوت نفی‌کرد و به‌اباحت خون او فتوی داد. وسلطان حکم تاهرتی با حسن انداخت و سید حسن او را بکشت . و از امیرالمؤمنین القادر بالله در باب تاهرتی مثال رسیده بود و به سیاست او و تعصب وتصلب دین و تمثیل و تنکیل او اشارت رفته . و چون خبرقتل او به‌بغداد رسید صلابت دین سلطان معلوم شد و زبان اصحاب اغراض و عذل عذّال بسته گشت » .

صفحهٔ ۱۰۰ سطر ۱۰ . ابوعبدالله محمدبن کرّام از سیستان بود وپدرش مردی رزبان و بدین جهت به ابن کرّام مشهور شد . وی میان مکه و نیشابور وشام سفرها کرد و عاقبت به سال ۲۵۵ هجری در بیت‌المقدس درگذشت .

صفحهٔ ۱۰۲ سطر ۵ . جمال‌الدین ابوالمحاسن یوسف بن تغری بردی قاهری متوفی به سال ۸۷۴ هجری از مشاهیر مورخان قرن نهم هجری و از شاگردان مورخ مشهور تقی‌الدین احمد مقریزی است‌که علاوه برتبحر تاریخی در فقه و ادب و دیگر علوم متداوله نیز دست توانا داشته وتألیفات بسیاری از خود به یادگار گذاشته‌که ازآن جمله است النجوم الزاهرة فی اخبار مصر و القاهرة ، الکواکب الباهرة من‌النجوم الزاهرة که تلخیص کتاب نجوم زاهره است (این‌کتاب در لیدن چاپ شده و بارها به‌لاتینی و دیگر زبان‌های اروپایی ترجمه‌گردیده است) ، حوادث الدهور فی‌مدی الایام والشهورکه ذیلی است برکتاب السلوك لمعرفة دول الملوك تألیف استاد خود مقریزی ....

صفحهٔ ۱۰۴ حاشیهٔ ۳ . حکایت دیگرعتبی در ذکر استاد ابوبکر محمدبن محمشاد :

« استاد ابوبکر محمدبن ممشاد در ایام دولت سلطان به چشم احترام منظور بود و از ائمهٔ خراسان به وجاهت و نباهت مذکور، و پدر او از اخیار عباد و احبار عبّاد بود ، و او برمنهاج پدر درتدّرع لباس تقوی و تورع از زخارف دنیا و تربیت معتقد و تمشیت متمسك می‌رفت . و امیر ناصرالدین چون تعفف و تقشف و ترهب و تزهد اصحاب او می‌دید محمود می‌داشت و در ایشان‌اعتقادنیك می‌بست، و به نظراعزاز و اکرام ملاحظت می‌فرمود ، وطایفهٔ کرّامیه را که به تبعیت او موسوم بودندگرامی می‌داشت ، تا رواج کار و نفاق بازار ایشان به‌آسمان رسید . . . وچون لشکرترك به خراسان رسید وسلطان به غزو مولتان بود ، استاد ابوبکر را بگرفتند بسبب آنکه از غلو او در تعصب سلطان و غلبهٔ اتباع او نا ایمن بودند و به وقت طلوع رایات سلطان اورا باخویشتن ببردند تافرصت خلاص یافت وبا نیسابورآمد، و این حالت با وسایل و ذرایع او مضاف شد و به مزید حرمت مخصوص گشت و حق غربت و مقاسات‌کربت او موجب اختصاص و قربت شد .

و در اثناء این حال عورت اصحاب بدعت و ارباب ضلالت ظاهر شد و در میان اهل

اسلام جمعی‌را به فساد اعتقاد و میلِ اهل باطن و الحاد، متهم گردانیدند. سلطان را لازم شد کشف حال وتقدیم نکال این‌طایفه فرمودن و استاد ابوبکر به‌تصویب رأی و تشحیذ عزم او در این باب و اعانت او دراهانت این طایفه و حسم آفت و استیصال شأفت ایشان به رگ گردن بایستاد و جمعی را بدین علت هلاك کرد. و تمیز میان بری و مجرم برخاست و به حق و باطل خلقی به فنا رسیدند، و مردم از خوف آن حوالت روی به استاد ابوبکر نهادند و در حرم حریم‌او گریختند، و هیبت او در دل خاص و عام متمکن گشت و او را در زی تصوف ریاستی متمکن و حکمی تا علیین ظاهر شد و اتباع او عامهٔ مردم‌را زبون گرفتند وبرایشان کیسه‌ها دوختند و ازیشان مال بسیار اندوختند و هر کس که در معرض توقع ایشان دفعی می‌داد یا منعی می‌کرد به الحاد و فساد اعتقاد منسوب می‌کردند.

مدتی بر این حال بگذشت که کس را مکنت اطفاء آن‌فتنه نبود وتغییر آن قاعده ممکن نشد...

و اتفاق افتاد که قاضی ابوالعلاء صاعدبن محمد در سنهٔ اثنتی واربعمائه عزم حج مصمم کرد، و او از مشاهیر ائمهٔ عالم و کبار احبار امم بود فاضلی جزل و باذلی فحل، ایام عمر نفیس خویش بردرس و تدریس صرف کرده، و درکمال علم و غزارت فضل از اقران و اکفاء روزگار قصب‌السبق ربوده، و به‌ظلف نفس و نباهت عرض و تکفف از مطامع و مطاعم مذکور و مشهور گشته، واز اعمال جسیم و اشغال عظیم تفادی نموده، و در تقلید وتکلیف‌آن دست رد برروی حکم ملوك و التماس سلاطین نهاده. وچون به مدینة السلام رسید از موقف خلافت و منصب‌امامت درتوقروتوفرحرمت و اکرام جانب او مبالغت رفت، و به وقت معاودت او از حریم مکه بردست وی نوشته‌ای به سلطان اصدار فرمودند و در مهمات ملك برزبان او پیغامها دادند، وچون به خدمت سلطان رسید و آن تحمیلات ادا کرد، استاد ابوبکردر حضرت بود، و سخن کرّامیان با میان افتاد و اعتقاد ایشان برتجسیم و تشبیه و اغالیط آن گروه درآیات و اخبار متشابه و مزلّهٔ قدم ایشان در اغترار به ظواهر نصوص بررأی سلطان عرض شد، ازاین حوالات و مقالات تأنف نمود و استاد ابوبکر را حاضرکرد و از کیفیت عقاید ایشان استکشاف فرمود وازاین‌مذاهب تبری‌نمود وبراین‌نسبت انکارکرد وبدین وسیلت از معرض خشم سلطان برخاست.

و سلطان‌بفرمود به‌نوّاب وعمال تا درباب اصحاب او مثال صادرگشت، تا رؤس ایشان را بگرفتند و هرکس‌که از تبدیع و قول شنیع تبری کرد مطلق گردانیدند ومجالس تدریس و منابر تذکیر برقاعده مسلّم داشتند، و آنچه برعمایت و غوایت خویش اصرار نمود بعضی را براندند وبعضی را ازعقد مجالس و حکم مدارس معزول کردند و راه فضول ومفاسد فصول او بربستند و خانهٔ او براو زندان کردند.

و سلطان ، قاضی ابوالعلاء را بنواخت و به خلعتی لایق جلال قدر او مشرف گردانید و حق وفادت او ازحضرت خلافت مجدهاالله به تمهید اسباب حرمت و تأکید معاقد حشمت به ادا رسانید ، و هردو امام را برای ناموس شریعت به تمکینی تمام گسیل کرد ، و غیظ و غصهٔ تجسیم و حوالت تشبیه در سینهٔ استاد ابوبکر موج می‌زد و فرصت مکافات و مکنت مجازات نگه می‌داشت ، و به انواع مکاید تمسك می‌ساخت تامحضری براعتزال او ببست و به خطوط و شهادات جمعی که در شعب هوای او قدم می‌زدند و به مساعدت و موافقت او می‌گراییدند مشحون گردانید ، و به طریقی ازجهت تقبیح صورت واستفساد حال قاضی ابوالعلاء به سلطان رسانید وتیر تدبیراو برواسطهٔ غرض آمد و سلطان درخشم شد و قاضی القضاة ابومحمد ناصحی را حاضرکرد و به بحث حقیقت حال مثال داد و از آن تصویر و تزویر استکشاف فرمود . و قاضی‌القضاة ابومحمد درخدمت سلطان به وسایل اکید و شوافع حمید اختصاص داشت هم از روی غزارت علم و هم ازجهت کمال تقوی و ورع ، ومنصب تدریس و مرتبت فتوی دارالملك غزنه بدو آراسته بود و چون عَلَم علم او مرتفع گشت و درجهٔ او در ابواب فتوی وتقوی به نهایت رسید قضاء ممالك بدو تفویض فرمود .

و چون قاضی ابوالعلاء و استاد ابوبکر را حاضرکردند و در محفلی غاص و مجمعی عام از کیفیت آن محضر تفحص رفت و از شهود اداء شهادت طلبیدند استاد ابوبکر دانست که آن قاعده واهی است و بناء آن برتباهی ، واصرار برآن مقالات موجب خجالت ، گفت : تعارض ما هردو درمعرض علم و تنافس ما بردرجهٔ جاه بدین‌وحشت رسانید و موجب آن آمد که اوتشبیه به من حوالت کرد و من اعتزال بدو ، وهردو ازسرحقد مجادلت وغصهٔ منافست سخن راندیم ، هم‌او ازاین‌حوالت مبراست و هم من‌ازاین‌تهمت معرا ، و شهود محضر بعضی درمدارا و محابا مساعدت ابوبکر کردند و بعضی لثام احتشام بینداختند و عصابهٔ تعصب به پیشانی باز بستند ، ومکاشفات عنیف ومشافهات موحش رفت و اگرهیبت حضورسلطان مانع نبودی فتنه‌ای قوی وحادثه‌ای صعب واقع شدی .

و قاضی‌القضاة آن مجادلت بر وجهی لطیف به مسامع سلطان رسانید و صورت آن واقعه بطریقی جمیل به‌حضرت او انهاء کرد ، و امیر نصربن ناصرالدین فرصت نگاه داشت و در براءت ساحت قاضی‌ابوالعلاء و تقریرخصائص‌تقوی و ورع او و مبالغت نمود ، و سلطان را بر تلافی و تدارك خلاقت و مهانت که ازآن نسبت بدو رسیده بود تنبیه‌کرد . و سلطان سخن او بی‌غرض‌شنود ، وخصمان‌قاضی‌ابوالعلاءرا به‌استخفاف ازبارگاه خویش براند، وقاضی‌ابوالعلاء به سر کار خود باز آمد و در خانه به حرمتی هرچه موفورتر بنشست و از معرض مخاصمات و مکاوحات اجتناب نمود و به وظایف عبادت و نشرعلم مشغول شد ، چه دانست که بقیهٔ عمراز آن عزیزتر است‌که در اقاویل محال وخدمت فضول‌آمال و غصهٔ قیل‌و قال صرف شود ، و هردو پسررا ابوالحسن و ابوسعید به‌نیابت خویش فرا داشت و ازقضاء حقوق و قیام

به‌مراسم تهانی وتعازی دامن درکشید و به‌ترتیب علم‌وتحقیق بحث ازمسائل نظروقیاس مشغول شد ، و از عمر و روزگار و فراغ خویش حظّی وافر یافت . . .

و کار ابوبکر و اتباع او در نفاذ حکم و وفور جاه و فرط تحکم بر طبقات رعیت و معاندت بااعیان حضرت ازحد اعتدال درگذشت و زبان‌ها به وقیعت اودرمجلس سلطان روان شد واز تحامل اصحاب او نفیر به‌آسمان رسید ، وسلطان مدتی برآن اقاویل اغضا می‌فرمود و از ابطال سوابق صنایع و هدم قواعد عوارف او محترز می‌شد و نمی‌خواست که اسباب حرمتی که از روی احتساب ثواب تمهید فرموده است باطل گرداند و قاعده‌ای که در رضاء باری‌تعالی بنیاد نهاده‌است منهدم شود ، تا کارازحد بگذشت و مفاسدآن قوم به‌نهایت رسید، ریاست نیسابور به ابوعلی‌الحسن بن محمدبن‌العباس تفویض فرمود...

و غرض سلطان در تقلید ریاست او آن بود که طایفه‌ای که بعلت تزهد و تعبد استیلا یافته بودند و عزت جاه خویش قرین عز دین‌کرده ، و صورت بسته‌که ماه جاه ایشان را محاق نتواند بود وکوکب رفعت ایشان را احتراق ممکن نگردد همه را با حد خویش‌نشاند و معرت و مضرت ایشان منقطع‌گرداند و از طمع مناصب سنی و تعرض مطامع دنیاوی دست بربندد. وچون او به نیسابور رسید سیاستی‌آغاز نهادکه اگرزیاد مشاهدت کردی از سیاست خود مستزیدگشتی، و از دقایق کفایت‌اومستفید شدی ، و نیسابور به‌هیبت او بیارامید و دبیب عقارب بلا و صریر جنادب اهوا بیفتاد و کس را در اختلاف مذاهب و تنازع مناصب مجال نماند ، و اهل فتنت و اصحاب بدعت سر درگریبان کشیدند و از فضول دامن درچیدند ...

پس این رئیس جماعت مستأکله را تتبع‌کرد و هرچه در ایام فتنه رشوت ستده بودند ازایشان بستد و هریك را درحبس بازداشت و خواست که‌استاد ابوبکر را نیز مالشی بدهد روی درکشید و درگوشه‌ای پنهان بنشست ، و او به‌حکم‌آنکه سلطان نخواست‌که اورا تعرضی زیادت رسد و به مطالبت مالی با اوخطابی رود، چشم ازاو بینداخت تا درخانه‌ای به عبادت مشغول می‌باشد و از عادت خویش در تهییج فتنه و اغواء عوام خوی بازکند ، وجمعی‌سادات را که پای ازدایرهٔ رشاد واقتصاد بیرون نهاده بودند به‌انواع اعذار و انذار با جادهٔ مستقیم آورد، و با همه مقررکردکه توفیرحرمت و تقدیم‌حشمت ایشان برطاعت سلطان وسلوك طریق سداد وتکفف ازابواب شطط و فساد مقصوراست، وهمه حکم او را امتثال نمودند و راه‌صلاح و عفاف‌پیش‌گرفتند...».

صفحهٔ ۱۰۹ سطر ۱۱ . سلطان محمود از ضعف خلیفهٔ عباسی به خوبی خبر داشت و می‌دانست به آسانی می‌تواند بغداد را تصرف کند و بساط خلافت را براندازد ولی او که فتوحات خود را به نام خلیفه امیرالمومنین و بعنوان غزوه و جهاد با کفار انجام می‌داد ، مصلحت نمی‌دانست به چنین‌اقدام متهورانه‌ای دست بزند . در دیوان فرخی اشعاری هست‌که می‌رساند اطرافیان سلطان حتی شاعران درباری به‌این نکته واقف بوده‌اند :

ز آنسو جهان بگشاده‌ای تا دامن کوه یمن
زینسو زمین بگرفته‌ای تا ساحل دریای چین
بغداد وز آنسو هم ترا بودی کنون گرخواستی
لیکن نگه داری همی جاه امیرالمؤمنین
از بهر میر مؤمنین بگذاشتی نیم از جهان ،
کو هیچکس را این‌توانائی که کردستی تواین؟
حرمت نگه‌داری همی، حرّی بجای آری همی،
واجب چنین بینی‌همی ، ای پیشوای پیش بین !

صفحهٔ ۱۱۱ سطر ۱۳ . اطلاعاتی که گردیزی راجع به‌اردوکشی سلطان محمود به ری داده چنین است :

«چون امیرمحمود را رحمه‌الله دل ازحدیث ترکمانان فارغ گشت قصد ری‌کرد و روی سوی‌گرگان‌نهاد و به راه درهٔ دیناردارى به‌گرگان‌شد وازآنجا سوی ری‌کشید وچنین گفت مرا معتمدی‌که امیرمحمود رحمه‌الله مر ایکوتکین‌الحاجب‌را با دوهزارسوار ازنیشابور سوی ری بفرستاد و هیچ‌مثال نداد، و چون ایکوتکین به‌دومنزل رسید بدو نامه نوشت‌که قرارکن تا غازی حاجب به‌تورسد بادوهزارسوار وغازی را هم مثال نداد و چون ایشان دوتن به پنج منزلی‌رسیدند نامه‌کرد به‌ایشان‌که قرارکنید تاعلی‌حاجب به‌شما رسد وعلی‌حاجب را مثال‌ها بداد وچهارهزار سوار با او بفرستاد وچون علی‌حاجب آنجا رسید لشکر تعبیه‌کرد ، میمنه به ایکوتکین‌داد ومیسره به‌غازی حاجب و خود اندر قلب و همبران‌تعبیه همی‌شدند تا در ری و چون خبر به‌امیری شاهنشاه مجدالدوله ابوطالب رستم‌بن فخرالدوله رسید پنداشت که امیر محمود به‌تن خویش‌آمده است پس ابوطالب باصد سوار از حشم و خویشان و نزدیکان خویش بیرون‌آمد باپیاده‌ای چندازرکابدار وسپرکش‌و ژوبین‌دار وآنچه بدان ماند. وچون‌صاحب‌علی او را بدیدکس فرستادگفت فرود باید آمد تا پیغامی‌که دارم بگذارم . در وقت مجدالدوله رسید تا خرپشتها و خیمه بزدند وفرودآمدند و علی‌حاجب فرمود تا درهای شهر بگرفتند و هیچکس‌را رها نکردند ونگذاشتندکه از در شهرکس بیرون‌آمدی و یا در شهرشدی تا خبر مجدالدوله پوشیده بماند و علی حاجب اورا اندرآن خرپشته موقوف کردو سلاحی‌که با وی آورده بودند همه‌بستد وابوطالب چهار روز اندرآن خیمه موقوف بود وحاجب‌علی سوی امیر یمین‌الدوله نامه نوشت و ازصورت حال خبرداد و جواب بازآمد . پس ابوطالب را با شست مرد دیگر برسراشترنشاندند و به‌نزدیك امیرمحمود فرستاد و امیرمحمود فرمود تا او را سوی غزنین بردند و تاآخر عهدآنجا بماند و امیر یمین‌الدوله به ری‌آمد و شهر بگرفت بی‌هیچ رنج وتکلف وخزینه‌های بویان‌که از سال‌های بسیار نهاده‌بودند همه برداشت ، مالی‌یافت‌که آنرا عدد و منتها پدید نبودی» .

صفحهٔ ۱۱۴ سطر ۴ . صاحب روضةالصفا هم در ذکرحکومت مجدالدوله گوید :

« پس ازآنکه سلطان محمود مجدالدوله را با پسرو نوّاب بندکرده به غزنین فرستاد مکتوبی به قادر خلیفه ارسال نمود ودرآن نامه قلمی‌کردکه ما به ری‌آمدیم و مجدالدوله را گرفتیم و در سرای او پنجاه زن‌آزاد یافتیم ازآنجمله سی‌وکسری مادر فرزند شده بودند . از وی سؤال‌کردیم به‌کدام مذهب‌نگاه می‌داشتی؟ درجواب گفت‌که عادت اسلاف ماچنین‌بوده وجمعی از باطنیان که ملازم او بودند بردارکردیم و معتزله‌که در ری اقامت داشتند همه را کوچانیده به‌خراسان فرستادیم . گویند که در کتابخانهٔ مجدالدوله کتب بسیاری بود آنچه مشتمل بود برسخنان حکما و اهل اعتزال به‌موجب فرمان سوخته‌گشت و باقی‌را به خراسان بردند » .

صفحهٔ ۱۲۰ سطر ۱ . در سفر اول نیز سفیرخلیفه همان فقیه ابوبکرمحمدبن محمد۔ الطوسی‌بود(بیهقی،چاپ تهران، صفحهٔ ۲۸۶) .

صفحهٔ ۱۲۰ سطر ۱ . رسیدن رسول بار دیگر به خدمت مسعود (ربیع‌الآخرسال۴۲۴ هجری=مارس۱۰۳۲) به روایت بیهقی(چاپ تهران، صفحهٔ۳۶۹) درنیشابوربوده وظاهراً مؤلف به‌اشتباه درغزنه دانسته است.

صفحهٔ ۱۲۰ سطر ۱۸. اظهارمؤلف براینکه رسول خلیفه در نزد سلطان مسعود شمشیر برکشید وگفت «زنادقه وقرامطه را باید انداخت ... » نادرست است. ازروایت بیهقی‌چنین مستفاد می‌شودکه رسول درمجلس‌سلطان اظهارداشته‌که خلیفه شمشیربرکشید و این سخنان را به‌رسم‌پیام برزبان‌آورد .

صفحهٔ ۱۲۳ سطر ۵ . این‌نام دراکثرتواریخ‌ازجمله درسه نسخهٔ تاریخ بیهقی‌وتاریخ گردیزی و مجالس‌المؤمنین و حبیب‌السیر (جلد اول، چاپ تهران ، صفحهٔ۳۵۱) به صورت ابوکالنجار و باکالنجار و درآثار الباقیهٔ بیرونی، جدول ملوك دیالمه (چاپ زاخائو، صفحهٔ ۱۳۳) دوبار به صورت ابوکالنجرآمده ولی در نسخهٔ تاریخ بیهقی(چاپ تهران،۱۳۲۴) همه‌جا باکالیجار ضبط شده و همهٔ خاورشناسان از این شخص به‌نام ابوکالیجار یاد می‌کنند. درفرهنگ‌های فارسی (برهان قاطع ، انجمن‌آرا ، جهانگیری) کالجار و کالنجار در لغت گیلان به معنی‌کارزارآمده . یوستی‌هم در «کتاب اسماء ایرانی » این‌کلمه را از اصل کالجار گیلکی وکاریچار پهلوی وکارزار فارسی به‌معنی‌جنگ گرفته‌که باکلمهٔ عربی ابو ترکیب شده است وکلمان هوار در دایرةالمعارف اسلام قول او را تأییدکرده است.

صفحهٔ ۱۲۴ سطر ۱۶. ابوحنیفه نعمان بن محمدبن منصوربن احمد بن حیون تمیمی مغربی قاضی مصراز مشاهیرعلما و فقهای افریقا نخست مذهب شافعی داشت و بعد موقعی کـه المعزلدین‌الله چهارمین خلیفهٔ فاطمی (۳۴۱-۳۶۵) برای تحکیم‌اساس خلافت خود به‌افریقا رفته‌بود، درمصاحبت او به مصرآمد وبه‌قضاوت دیارمصرمنصوب‌شد وپیوسته ملازم‌خدمت خلیفه

بود تا درماه رجب سال ۳۶۳ هجری (مارس ۹۷۴) درگذشت. قاضی نعمان علاوه بر دعائم۔ الاسلام تألیفات دیگری داردکه ازآن جمله‌است ابتداءالدعوةللعبیدیین، تاریخ‌الخلفاءالمصریه والملوك‌الفاطمیه و الائمةالاسماعیلیه، شرح‌الاخبار فی فضایل الائمةالاطهار و اختلاف اصول۔ المذاهب‌و غیره .

صفحهٔ ۱۳۴ سطر ۱۳. ابوالحرث ارسلان بن‌عبدالله ترکی بساسیری معروف به امیر۔ ارسلان غلام و مملوك بهاءالدوله فرزند عضدالدولهٔ دیلمی که از جانب وی در بغداد متصدی امور کشوری بود و چنانکه در متن آمده بر القائم بامرالله بیست و ششمین خلیفهٔ عباسی (۴۲۲-۴۶۷) خروج‌کرد و در ذیحجهٔ سال ۴۵۱ هجری به‌دست طغرل بیگ سلجوقی کشته شد و قائم که از بغداد گریخته بود به پایتخت بازگشت. گویند بساسری یا بساسیری منسوب به۔ بسا (فسا) ازشهرهای فارس است.

صفحهٔ ۱۵۴ حاشیهٔ ۴. سلطان محمد بدخشی‌انتصاب ناصررا به‌علویان ردنکرده. عین عبارت دولتشاه (چاپ بمبئی، ۱۳۰۵ هجری) چنین است : « بعضی‌گویند سید بوده وآنکه می‌گویند چندگاه در طاق‌کوه نشسته و به‌بوی طعام زنده مانده سخن عوام است و اعتباری ندارد و این ضعیف این حالت را از شاه شهید سلطان محمد بدخشی سئوال‌کردم، فرمودکه اصلی ندارد ».

صفحهٔ ۱۵۷ حاشیهٔ ۵ . درپایان سعادت‌نامه‌آمده است :

سعارت یار خواهی در همه کار سخنهای «شریف» ازدست‌مگذار

صفحهٔ ۱۵۸ حاشیهٔ ۲. قسمتی از قصیدهٔ ناصرکه دولتشاه ابیاتی‌ازآن نقل‌کرده چنین است :

بالای هفت طاق مقرنس دوگوهرند کزکاینات‌وهرچه درو هست برترند
پروردگان دایهٔ قدسند در قدم گوهرنیند، گرچه به‌اوصاف گوهرند
بی بال در مشیت سفلی گشاده بال بی پر ز آشیانهٔ علوی همی پرند
ازنور تا به‌ظلمت واز اوج تاحضیض از باختر به‌خاور و از بحر تا برند
هستند و نیستند و نهانند و آشکار هم بی‌توانند وباتو به‌یك خانه‌اندرند
بی‌دانشان اگرچه نکوهش‌کنندشان آخر مدبران سپهر مدورند . . .
گویی‌مراکه جوهرديوان زآتش‌است دیوان این زمان همه‌ازگل مخمرند
جز آدمی نزاد ز آدم درین جهان اینها زآدمند چرا سر بسر خرند ا
دعوی کنند آنکه براهیم زاده‌ایم چون‌نیك بنگری همه شاگردآذرند
در بزمگاه مالك و طوف زبانیه این ابلهان‌که درطلب‌حوض‌کوثرند
خویشی‌کجا بودکه درآنجا برادران از بهر لقمه‌ای همه خصم برادرند
آن‌بیهشان که‌سیرتشان‌بغض‌حیدراست حقا که دشمنان خدا و پیمبرند

و آنانکه نیستند محبان اهل بیت — مؤمن مخوانشان که به‌کافر برابرند
گر عاقلی ز هر دو جماعت سخن‌مگوی — بگذارشان به‌هم که نه سلمان‌نه قنبرند
هان تا از آن گروه نباشی که درجهان — چون گاو می‌خورند و چو گرگان همی‌درند
نه‌کافری بقاعده ، نه مؤمنی بشرط ، — همسایگان من نه‌مسلمان نه‌کافرند...

صفحهٔ ۱۵۹ سطر ۶ . ابیاتی‌از قصیدهٔ ناصر خسرو در شکایت از اهل خراسان نقل می‌شود:

بنالم به‌تو ای علیم قدیر — ز اهل خراسان صغیر و کبیر
چه کردم که از من رمیده شدند — همه خویش و بیگانه برخیر خیر!
مقرّم به قرآن و پیغمبرت — نه انباز گفتم ترا نه نظیر
به امت رسانید پیغام تو — رسولت محمد بشیر و نذیر
قران را به پیغمبرت ناورید — مگر جبرئیل آن مبارك سفیر
مقرّم به مرگ و به‌حشر و حساب — کتابت ز بر دارم اندر ضمیر
نخوردم برایشان به جان زینهار — نجستم کلاه و سپاه و سریر
سلیمان نیم ، همچو دیوان زمن — چرا شد رمیده کبیر و صغیر!..
دلم پر ز درد است و جهال خلق — زمن جمله زینند دل پر زحیر
اگرعامه بدگویدم زآن چه باك — رها کرده‌ام پیش موشان پنیر...
اگر دیو بستد خراسان ز من — گوای منی ای علیم قدیر
خراسانیان گر نجستند دین — بترزین که‌خودشان گرفتی‌مگیر!.

صفحهٔ ۱۶۱ سطر ۱۱ عبارت دیباچهٔ بایسنقری شاهنامه چنین است :

« و حکیم ناصر خسرو در سفرنامه‌آورده است که در تاریخ چهارصد و سی و هشت از هجرت به راه طوس رسیدم رباطی بزرگ نوساخته بودند. پرسیدم که‌این‌رباط که ساخته‌است. گفتند این‌رباط از وجه صلهٔ فردوسی است که سلطان‌محمود از برای او فرستاده وچون خبراو پرسیدم گفتند او وفات یافته است و وارث او قبول نکرد ، و عرضه داشت به‌سلطان‌کردند ، فرمود که همانجا عمارت‌کنید و این رباط خاصه از وجه اوست » .

صفحهٔ ۱۶۲ حاشیهٔ ۳ . عین عبارت ناشرمتن سفرنامه چاپ برلین این‌است:

« از این عبارت معلوم می‌شود که کسی‌سفرنامهٔ ناصر خسرو را مختصر کرده‌است و شاید اینکه در دست است مختصر آنست».

صفحهٔ ۱۶۳ حاشیهٔ ۵. عبارت سفرنامهٔ موجود که «سلطان درسالی به‌دوعید خوان نهد و باردهد خاص و عام را » و اینکه درفصل مزبور تنها ازعید فطرسخن رفته مؤید نظرمؤلف و مشعر برآنست که شرح مراسم‌عید دیگر که نوروز باشد وملاقات ناصربا سلطان درآن روز، از این فصل‌حذف شده‌است . مطابق تقویم‌ها درسال ۴۴۰ هجری (۱۰۴۹ میلادی) عید فطر و نوروز به‌هم نزدیك بوده‌اند.

صفحهٔ ۱۶۶ حاشیهٔ ۱و۲. آن دوجا از دیوان که ناصرخسرو به داشتن دیوان عربی اشاره کرده این است :

بخوان هردو دیوان من تا ببینی　　یکی گشته با عنصری بحتری را

*

این فخربس مرا که بهردو زبان　　حکمت همی مرتب و دیوان‌کنم

صفحهٔ ۱۶۶ حاشیهٔ ۴. « و درآن میانه حمامی به‌یاری ازآن‌خود می‌گویداین جوانان آنانند که فلان روز ما ایشان را درحمام نگذاشتیم وگمان بردند که ما زبان ایشان ندانیم ، من به زبان تازی‌گفتم که راست می‌گوئی ماآنیم که پلاس پاره برپشت بسته بودیم . آن مرد خجل شد و عذرها خواست و این هردوحال درمدت بیست روز بود ».

سفرنامه ، صفحهٔ ۱۳۱

صفحهٔ ۱۶۷ حاشیهٔ ۳. مورد استناد مؤلف این ابیات‌است:

به عیسی برست از تو ترسا نخواهد　　همی رستن این بومعین محمد

*

یك مثل بشنو به فضل مستعین　　پاك چون ماه معین از بومعین

*

پند خوب و شعر حکمت را بدار　　یادگـار از بومعین ای مستعین

*

تا نبری ظن که مگر منکر است　　نعمت آن عـالم را بومعین

*

اگرنه مقرند دیوانت یکسر　　که تو خر نه ، همگوشهٔ بومعینی

صفحهٔ ۱۶۸ حاشیهٔ ۴.

تحقیق شد کـه ناصرخسرو غلام اوست
آنکو بگویدش کـه دو گوهر چه گوهرند

*

به‌معنی ناصرخسرو نمودت بهر آگـاهی
ظهور عالم کثرت ، حضور حضرت کیهان

صفحهٔ ۱۶۸حاشیهٔ ۵ .

هرکه بوی داروی من یابد از تو بی‌گمان
گویدت تو بر طریق ناصر دین (بن) خسروی

صفحهٔ ۱۶۸ حاشیهٔ ۶. بدینقرار : ابومعین [حمید]الدین ناصر[بن] خسروالقبادیانی المروزی .

صفحهٔ ۱۶۸ حاشیهٔ ۱.

پیوسته شدم نسب به یمگان کز نسل قبادیان گسستم

صفحهٔ ۱۷۰ حاشیهٔ ۲. یکی از آن دو بیت که ایوانف بدانها استنادکرده این است:

ما بر اثر عترت پیغمبر خویشیم و اولاد زنا براثررأی و هوا اند

صفحهٔ ۱۷۰ حاشیهٔ ۳.

چگوئی کاین علوی گوهر پاك بدین زندان واین بند ازچه افتاد

لازم به بحث نیست که بیت از ناصر است یا از او نیست. ظاهراً اشتباه ایوانف از آنجا ناشی شده که در مصراع اول بیت کلمهٔ عُلْوی را عَلَوی خوانده که مسلماً درست نیست و وزن شعررا بهم می‌زند.

صفحهٔ ۱۷۲ حاشیهٔ ۱.

ای تاخته شصت سال زیرت این مرکب بی‌قرار ابلق
با پشت چو حلقه چند گوئی وصف سر زلفکك معلق
یکچند به زرق شعر گفتی بر شعر سیاه و چشم ازرق . . .
بیدار شو و به‌دست پرهیز چون سنگ بگیر دامن حق

*

چو گور دشت بسی رفته‌ای نشیب و فراز
چو عندلیب بسی گفته‌ای سرود و غزل

صفحهٔ ۱۷۲ حاشیهٔ ۳.

وزرنج روزگار چوجانم ستوه گشت یکچند با ثنا به در پادشا شدم
گفتم مگر که داد بیابم ز دیو دهر چون بنگریستم ز عنا در بلا شدم
صد بندگی شاه به بایست کردنم از بهر یك امیدکه از وی روا شدم
جز درد و رنج هیچ نگردید حاصلم زانکس که سوی او به‌امید شفا شدم

صفحهٔ ۱۷۳ حاشیهٔ ۱.

امروز همی ضعیف بینی این قامت چفتهٔ نزارم
آنروز گرم بدیدیی تو پنداشتیی که من چنارم
این چرخ همی‌کشاند خوش‌خوش چون اشتر سوی خود مهارم
آنروز قوی و شاد بودم امروز ضعیف و سوکوارم
بر روی چو زر شد عقیقم بر فرق چو شیر گشت قارم

صفحهٔ ۱۷۳ حاشیهٔ ۲.

حسن و بوی و رنگ بود اعراض من پاك بفگند آن عرضها جوهرم
شیر غران بودم اکنون روبهم سرو بستان بودم اکنون چنبرم

لاله‌ای بودم به نیسان خوبرنگ تازه اکنون چون به دی نیلوفرم
آن سیه مغفر که بر سر داشتم دست شستم سال بربود از سرم
گر شدم غره به دنیا لاجرم هر جفائی را که بینم درخورم

*

مرا بر سر عمامهٔ خز ادکن بزد دست‌زمان خوش‌خوش‌به صابون
مرا رنگ طبرخون دهر جافی بشست از روی بیرم باب زریون
ز جور دهر الف چون نون گشتم ز جور دهرالف چون نون‌شود نون

*

داده آن صورت وآن هیکل آبادان روی زی زشتی و آشفتن و ویرانی
گشت چون برگ خزانی‌ز غم‌غربت آن رخ روشن چون لالهٔ بستانی

*

پشتی ضعیف بودت این روزگار چون دی
طاوس وار بودی امروز خارپشتی
گرجوهریت بودی بر روی خود به صورت
آن نیکوئی نگشتی هرگز بدل به زشتی

*

سروی بدی به قد و به رخ لاله اکنون به رخ زریر و به قد نونی

صفحهٔ ۱۷۳ حاشیهٔ ۶. بیت دیگراین است :

به علم هندسه سر بر کشیدی به‌سند و هند و اطراف خراسان

صفحهٔ ۱۷۴ سطر ۶. مؤلف کتاب ، تاریخ کشته شدن مسعود و نشستن برادرش محمد را به سریرسلطنت غزنوی ژانویهٔ ۱۰۴۰ قیدکرده که نادرست است ، زیرا مسعود طبق ضبط تواریخ معتبره در ۱۱ جمادی‌الاولی از سال ۴۳۲ هجری کشته شده که مطابق است با ژانویهٔ سال ۱۰۴۱ میلادی .

صفحهٔ ۱۷۵ حاشیهٔ ۳ . « نوزدهم ماه (جمادی‌الآخر ۴۴۴) بارياب رسیدیم ... و امیرخراسان چغری بیگ ابوسلیمان داودبن میکال بن‌سلجوق بود».

سفرنامهٔ ناصرخسرو ، صفحهٔ ۱۴۳

صفحهٔ ۱۷۵ حاشیهٔ ۴.

به صورتهای نیکو مردمانند به سیرتهای بد گرگ بیابان

صفحهٔ ۱۷۵ حاشیهٔ ۶. ناصردراین قصیده سلجوقیان‌را غاصب فرض می‌کند وآنان‌را غز و قپچاق و شبیخون خدا ، و امیرسلجوقی را دیوملعون می‌نامد. چند بیت دیگر از این

قصیده چنین است:

برآن تربت کـه بارد خشم ایزد — بلا روید نبات از خاك مسنون
بلا روید نبـات اندر زمینی — کـه اهلش قومها مانند و قارون
نبات پر بلا «غزاست و قبچاق» — کـه رستستند بر اطراف جیحون
«شبیخون خدای» است این بریشان — چنین شاید بلی ز ایزد شبیخون ...
همی خوانند بر منبر ز مستی — خطیبان آفرین بر «دیو ملعون»

و نیز درقصاید فراوان دیگرکه ابیاتی ازآنها نقل می‌شود ترکان سلجوقی را به‌نامهای دیگرمی‌خواند:

یك فوج قوی لاجرم بدان مرز — از لشکر «یأجوج» مرزبان است

*

سوراخ شده است سد «یأجوج» — یك‌چند حذر کن ای برادر
بر منبر حق شده است دجال — خـامش بنشین به زیر منبر

*

خاصه امروز نبینی که همی ایدون — برسرخلق خدایی کند «اهریمن»

*

به‌خاصه تو ای نحس خاك خراسان — پر از مار و کژدم یکی پارگینی
برآشفته‌اند از تو ترکان چگویم — میان «سگان» در یکی از زمینی

صفحهٔ ۱۷۶ حاشیهٔ ۱.

سلام کن زمن ای باد مر خراسان را
مر اهل فضل و خرد را، نه عام و نادان را

(تاآنجاکه)

نگه کنید که در دست این وآن چو خراس
به‌چند گونه بدیدید مر خراسان را

به ملك ترك چرا غره‌اید، یاد کنید
جلال و دولت محمود زاولستان را

کجاست آنکه فریغونیان ز هیبت او
ز دست خویش بدادند گوزکانان را

چو هند را به سم اسب ترك ویران کرد
به پـای پیلان بسپرد خـاك ختلان را

کسی چنو به جهان دیگری نداد نشان
همی به سندان اندر نشاند پیکان را

چو سیستان ز خلف ری ز رازیان بستد
وز اوج کیوان سر برفراشت ایوان را
فریفته شده می‌گشت در جهان ، آری
چنو فریفته بود این جهان فراوان را ...
کجاست اکنون آن مرد وآن جلالت و جاه
که زیر خویش همی دید برج سرطان را !

صفحهٔ ۱۷۶ حاشیهٔ ۲. « پس ازآنجا (یعنی مرو رود) به‌جوزجانان شدم وقریب یك ماه ببودم و شراب پیوسته خوردمی، پیغمبرمی فرماید که « قولواالحق ولوعلی‌انفسکم » شبی درخواب دیدم که یکی مرا گفتی : چند خواهی‌خوردن ازین شراب که خرد از مردم زایل کند؟ اگر به‌هوش باشی بهتر. من‌جواب‌گفتم که حکما جز این چیزی‌نتوانستند ساخت که اندوه دنیا کم‌کند. جواب داد که دربی‌خودی وبی‌هوشی‌راحتی نباشد ، حکیم نتوان گفت کسی را که مردم را به بی‌هوشی رهنمون باشد ، بلکه چیزی باید طلبید که خرد و هوش را بیفزاید . گفتم که من این از کجا آرم ؟ گفت : جوینده یابنده باشد . و پس سوی قبله اشارت کرد و دیگرسخن نگفت. چون ازخواب بیدارشدم‌آن حال تمام بریادم بود ، بر من کار کرد ، با خود گفتم که ازخواب دوشین بیدار شدم ، اکنون باید ازخواب چهل ساله نیز بیدار شوم . اندیشیدم که تا همهٔ افعال و اعمال خود بدل نکنم فرج نیابم » .

سفرنامهٔ ناصرخسرو ، صفحهٔ ۳

صفحهٔ ۱۷۶ حاشیهٔ ۳ . این قصیده بسیار مفصل است و ما ابیاتی از آن را که مورد استناد مؤلف می‌باشد نقل می‌کنیم :

ز اندیشه غمی گشت مرا جان به تفکر
پرسنده شد این نفس مفکّر ز مفکّر
از شافعی و مالکی و قول حنیفی
جستیم ز مختار جهان‌داور و رهبر
چون چون و چرا خواستم و آیت محکم
در عجز بپیچیدند ، این‌کورشد آن کر...

صفحهٔ ۱۷۷ حاشیهٔ ۴.

از رشک همی نام نگویمش در این شعر
گویم که چنین است کش افلاطون چاکر
استاد و طبیب است و « مؤید ز خداوند »
بل کز حکم و علم مثالست مصور

آباد بر آن شهر که وی باشد « دربانش »
آبـاد بر آن کشتی کو بـاشد لنگر

و جای دیگر گوید:

که کرد از خاطر خواجه « موید » در حکمت گشاده بر تو یزدان
کسی را کش به شاگردی نشاید به شـاگردی نشایند اوستادان
هرآنك او را ببیند روز مجلس ببیند عقل را سر در گریبان
شبِ من روز رخشان کرد خواجه به برهان‌های چون‌خورشید رخشان

صفحهٔ ۱۸۳ حاشیهٔ ۲.

زشت بود بودن آزاده را بندهٔ طوغـان و عیال ینال

*

بر آزادگان کبر داری ولیکن ینال و تکین را ینال و تکینی

صفحه ۱۸۴ حاشیهٔ ۴. ابیات مورد استناد مؤلف اینهاست :

مر طغرل ترکمان و چغری را با بخت نبود و با مهی کاری
استاده بدی به پامیان شیری بنشسته به‌عزدربشیرشاری (کذا)
من گشته هزیمتی به یمگان در بی هیچ گنه شده به زنهاری
چون دیو ببرد خانمان از من به زین به جهان نیافتم غاری

صفحهٔ ۱۸۴ سطر۲۲. صلیحیان اتباع علی بن محمد صلیحی بودند . این شخص پیرو فاطمیان و صاحب دعوت ایشان دریمن بود. وی درسال ۴۴۰ هجری یمن‌را به حیطهٔ نفوذ و حکم خود درآورد.

صفحهٔ ۱۸۵ حاشیهٔ۱. ازجمله :

چون بشنوی که مکه گرفتست فاطمی
بر دلت دل ببارد و بر تنت تاب و تب
ارجو کـه زود سخت به فوجی سپید پوش
کینه کشد خدای ز فوجی سیه سلب
و آن آفتاب آل پیمبر کند به تیغ
خون پدر ز گرسنه عباسیان طلب
وز خون خلق خاك زمین حله گون کند
از بهر دین حق ز بغداد تا حلب . . .
ای حجت خراسان ، از ننگ این گروه
دین را به شعر مرتبت آور ندب ندب

وز مغرب آفتاب چو سر زد مترس اگر
بیرون کنی تو نیز به یمگان سر از سرب

*

چون به بغداد فرودآیی، پیش آرد دیو عباسی فرزند به قربانی

صفحهٔ ۱۸۵ حاشیهٔ ۴ .

پانزده سال برآمد که به یمگانم چون و از بهرچه زیراکه بهزندانم

*

بگذر ای باد دل افروز خراسانی بریکی مانده به یمگان‌دره زندانی

صفحهٔ ۱۸۵ حاشیهٔ ۵ .

لیکن مرا به گرسنگی صبر خوشتر است
بریافتن ز دست فرومایگان طعام

*

گر تنم از جامه برهنه شود علم و خرد گرد تنم بر تنم

*

تو نیکبختی کز مهر خاندان رسول
غریب و رانده و بی نان و خانمان شده‌ای

صفحهٔ ۱۸۵ حاشیهٔ ۶.

آزرده کرد کژدم غربت جگر مرا
گوئی زبون نیافت ز گیتی مگر مرا
در حال خویشتن چو همی ژرف بنگرم
صفرا همی برآید ز انده به سر مرا
گویم چرا نشانهٔ تیر زمانه کرد
چرخ بلند جاهل بیدادگر مرا
گر در کمال و فضل بود مرد را خطر
چون خوار وزار کرد پس‌این بی‌خطرمرا...

صفحهٔ ۱۸۷ حاشیهٔ ۱ . شعراین است :

تو تا می باد پیمائی شب و روز در این خانه برآمد سال هفتاد

صفحهٔ ۱۸۷ حاشیهٔ ۲.

پانزده سال برآمد که به یمگانم چون واز بهرچه زیراکه‌بهزندانم

صفحهٔ ۱۹۱ سطر ۱۳. ابو یعقوب اسحق بن احمد سجزی (سجستانی) از فقها و داعیان معروف اسماعیلی است ، از زندگانی او تقریباً چیزی نمی‌دانیم . عبدالقاهر بغدادی

در «کتاب الفرق بین‌الفرق» از وی و محمدبن احمد نسفی(یا نخشبی) داعی بزرگ دیگر اسماعیلی‌که درشورش ۳۳۱ هجری (سال آخر پادشاهی نصر بن احمد سامانی) کشته شد ، در یکجا نام برده است. ابویعقوب ظاهراً تا سال ۳۶۰ هجری زنده بوده است . رسالهٔ کشف‌المحجوب با یك مقدمهٔ فرانسه به‌قلم هنری کوربین در سال ۱۳۲۷ شمسی در تهران چاپ شده است .

صفحهٔ ۱۹۶ سطر۱۷.

ز تصنیفات من زادالمسافر — که معقولات را اصل‌است وقانون

صفحهٔ ۱۹۸سطر۱۵. ت. ایرانی ناشر کتاب وجه دین همان تقی ارانی است که در بهمن ماه سال ۱۳۱۸ شمسی درزندان تهران درگذشت .

صفحهٔ ۲۰۴سطر۳. آیه این است : و یتفکرون فی خلق السموات و الارض ربنا ما خلقت هذا باطلاً ، سبحانك فقنا عذاب‌النار (درآفرینش‌آسمانها وزمین بیندیشند (و گویند) پروردگارا ، این‌را بیهوده نیافریده‌ای، پاکی تراست ، ما را از عذاب دوزخ نگاهدار !) قرآن ، سورهٔ ۳، آیهٔ ۱۸۸ .

صفحهٔ ۲۰۴ حاشیهٔ۲ . به نظرمن بعد ازکلمهٔ آفتاب کلمهٔ « روز » از نسخه‌ها افتاده است: «اگر کسی گوید امروز همی ازآمدن‌آفتاب روز پدیدآید».

صفحهٔ ۲۰۸ حاشیهٔ ۴.

آنرا بدو بهل کـه همی گوید — من دیده‌ام فقیه بخارا را
کان کور دل ندارد پذرفتن — پند سوار دلدل شهبا را

صفحهٔ ۲۰۸ حاشیهٔ ۵ .

زیبا به علم شو ، که نه زیبایست — آنکس کـه او به دیبا زیبا شد

صفحهٔ ۲۰۸ حاشیهٔ ۶.

غره مشو بدانکه کسی گوید — بهمان فقیه بلخ و بخارا شد
زیرا که علم دینی پنهان شد — چون کار دین و علم به غوغا شد

صفحهٔ ۲۰۹ حاشیهٔ ۳.

بر پی شیر دین یزدان شو — از پس خر گزافه اسب متاز
این رمهٔ پی کناره می‌بینی — کور دارد شبان و لنگ نهاز
گرد ایشان رمیده کرد مرا — از سر خانمان و نعمت و ناز

*

بهشت کافر و زندان مؤمن — جهان‌است، ای به‌دنیاگشته مفتون
ازین را تو به بلخ چون بهشتی — وزینم من به یمگان مانده مسجون
توازجهلی به‌ملك‌اندر چوفرعون — من‌ازعلم به‌سجن‌اندرچون‌ذوالنون

*

گویدت فلان کز چنین سخنها / مانده است فلان فلان به یمگان
منگر به سخنهای او ازیراك / ترکانش راندند از خراسان
نه میر خراسان پسندد او را / نه شاه سجستان ، نه میر ختلان

*

در بلخ ایمنند ز هر شری / می‌خوار و دزد ولوطی‌وزن باره
ور دوستار آل رسولی تو / از خـانمان کنندت آواره

*

شاد چون گشتی براندندم به قهر از بهر دین
از ضیاع خویش و از دار و دیار ای ناصبی

صفحهٔ ۲۱۱ حاشیهٔ ۲. آیه این است : « اتل ما اوحی الیك من الکتاب و اقم ـ الصلوة » .

صفحهٔ ۲۲۰ حاشیهٔ ۳. همان عقیده را ناصر با این ابیات و ابیاتی دیگر مکرر بیان کرده است :

نبیند بر درخت این جهان بار / به‌جزهشیار مرد،ای مرد هشیار
درخت این جهان را سوی دانا / خردمند است بار و بی‌خردخار

صفحهٔ ۲۴۰ سطر ۶. محمد زکریای رازی مکنّی به‌ابوبکرو ملقب به‌جالینوس‌العرب و طبیب‌المسلمین از مشاهیر دانشمندان ایران و اسلام ، مدیر بیمارستانهای ری و بغداد و مؤلف کتب و رسالات بسیار است . وی درآخر عمرنابینا شد و در شعبان سال ۳۱۳ هجری در ری درگذشت.

صفحهٔ ۲۴۰حاشیهٔ۱. عین عبارت رسالهٔ جامع‌الحکمتین (صفحهٔ۱۱-۹۹/۳) چنین است « پس (فلاسفه) گفتند: آسمان مکان نفسهاء فلاسفه است وگفتند : مرنفسهاء حکما را بازگشت به‌نفس‌کلی است‌که خداء نفس اوست و متألهان فلاسفه‌گفتند: ما به‌علم وحکمت مطالب خویش را مانند خداکنیم ، از بهر این خویشتن را «متأله» گفتند یعنی خدا شونده ». وارسطاطالیس روز مرگ خویش ـ که شاگردان به‌نزدیك او آمده بودند ـ سیبی به‌دست گرفته بود وآنرا همی بویید و حکمت‌ها همی‌گفت و شاگردانش همی نبشتند ، چنانك اندر «کتاب تفاحه» مسطور است ، و چو کارش به‌آخر رسید گفت «سلمت لمالك ارواح‌الفیلسوفین نفسی»

صفحهٔ ۲۴۴ سطر۱۶ . این است عین خبر«ان الله اسس دینه علی مثال خلقه لیستدل بخلقه علی دینه و بدینه علی وحدانیته».

صفحهٔ ۲۴۵ حاشیهٔ ۱ . خوارنا (Xvarnah) در اوستا نور تقدس و الوهیت یا روح‌القدس است‌که با شهریاران باستان ایران بوده . این‌کلمه در فرهنگهای پارسی بصورت « خوره » آمده و در ویس و رامین فخرگرگانی و شاهنامهٔ فردوسی با کلمهٔ فر ، فره ،

فریزدان ، فر ایزدی ، فر خدائی و فرآسمانی از آن یاد شده است .

چنان شاه ما لوده‌گشت از بدی   که تابید زو فره ایزدی

(فردوسی)

صفحهٔ ۲۴۸ سطر ۱۱ . دراین عبارت قیدکلمهٔ «شیشه» بعد ازکلمهٔ امام بطوراطلاق ، ممکن است تولید ابهام کند . چنانکه دیدیم در اصطلاح ناصرخسرو پیغامبر «آفتاب» عالم دین است و «ماه» عالم دین وصی او یعنی حضرت علی است و «شیشه» امامی است که مردم پس از رسول بر خود گمارند و مقصود نهائی او از این تمثیلات رسیدن به این نتیجه است که «خلیفهٔ رسول باید به فرمان خدا تعیین گردد ، نه به اختیار امت و کسانیکه به خواست خلق به خلافت نشستند (و در عالم دین به‌منزلهٔ شیشه هستند) شرف خود را از دست دادند و بنا براین هرچه‌کردند به‌فرمان خدا و رسول نکردند» پس عبارت مؤلف باید به یکی ازاین دو صورت اصلاح شود : امام (ماه) و یا امام مختار و برگزیدهٔ امت (شیشه) .

مراجع و مآخذ

آتشکـده ، لطفعلی بیگ آذر ، بمبئی ، ۱۲۷۶

ابن‌الاثیر ، عزالدین ابوالحسن علی بن محمد ، الکامل فی‌التاریخ ، قاهره ، ۱۳۰۱

Ibn-el-Athiri Chronicon ابن‌الاثیر quod perfectissimum inscribitur, edidit. C. J. Tornberg, vol . VIII– X, Lugduni Batavorum, 1864,

Abu'l – Mahasin ابن تغری بردی Ibn Tagri Bardi Annales, edidit Popper..., vol. II, part 2, fasc . 1, Leiden, 1909.

ابن‌حزم ابومحمد علی بن احمدبن سعید ابن‌حزم ، کتاب الفصل فی الملل و الاهواء و النحل ، الجلد الثانی ، قاهره ، ۱۳۲۱

Viae et regna. Desc– ابن حوقل riptio ditionis moslemicae auctore Abu'l – Kasim ibn Haukal, edidit de Goeje, Lugduni Batavorum, 1873, BGA, II.

The Eclips of the ابن مسکویه Abbasid Caliphate,ed. by Amedroz and D. S. Margoliouth, vol. I-III, Oxford, 1920–1921.

Abû Ya' gûb ابویعقوب سجستانی Sejistâni, Kashf al–mahjûb. text persan publié avec une introduction par Henry Corbin (bibliotèque Iranienne), sér. A, textes, I, Teheran–Paris, 1949.

ابویوسف یعقـوب بن ابراهیـم بن حبیب الکوفی ، کتاب الخراج ، بولاق ، ۱۳۰۲

Ethé H. Auswahl aus Nasir اته Chusraw's Kasiden (ZDMG, B. 36, 1882) .

Ethé H. Kürzere Lieder und اته poetische Fragment aus Nasir Khusrau's Diwan (Göttinger Nachrichten, 1882, S. 124-152) .

Ethé H. Nasir bin Khus - اته rau's Leben, Denken und Dichten (ACIO, VI Leiden 1885.)

Ethé H. Nasir Khusrau's اته Rušanainama (روشنائی نـامه) oder Buch der Erleuchtung in text und Uebersetzung... (ZDMG, B. 33–34, 1879.

اسرار و.آ. ژوکوفسکی ، اسرارالتوحید فی مقامات شیخ ابوسعید ، سن پترسبورگ ، ۱۸۹۹

اصطخری - Viae regnorum. Descriptio ditionis moslemicae auctore Abu Ishak al-Farisi al-Istakhri, edidit M. J. de Goeje, Lugduni Batavorum, 1870, BGA, I.

الغ زاده س. نمونه‌های ادبیات تاجیك ، استالین‌آباد ، ۱۹۴۰ ، صفحهٔ ۳۷-۴۴

اینوسترانتسف ك. آ. حرکت موکب خلفای فاطمی ، (نوشته‌های شعبهٔ شرق انجمن باستانشناسی روس ، جلد ۱۵ ، بخش ۲-۳ ، سن پترسبورگ ، ۱۹۰۶) .

ایوانف Ivanow W., A creed of the Fatimids, Bombay, 1936.

ایوانف Ivanow W., A guide to Ismaili literature London, 1933.

ایوانف Ivanow W., Brief survey of the evolution of Ismailism, «Ismaili society», Bombay-Leiden, 1952.

ایوانف Ivanow W., Concise descriptive Catalogue of the persian manuscripts in the collection of the Asiatic Society of Bengal, Calcutta, 1924.

ایوانف Ivanow W., Early shi'ite movements (JBBRAS, vol. 17,1941).

ایوانف Ivanow W.,Nasir-i Khusraw and Ismailism, « Ismaili society », Bombay-Leiden, 1948.

ایوانف Ivanow W., Studies in early persian Ismailism, « Ismaili society», Cairo, 1948.

ایوانف Ivanow W. The alleged faunder of Ismailism, « Ismaili society», Bombay-Leiden, 1946.

ایوانف Ivanow W., Ismailis and Qarmatians (JBBRAS, vol. 16,1940).

ایوانف Ivanow W., The organization of the Fatimid propaganda (JBBRAS, vol. 15, 1939).

ایوانف Ivanow W., The rise of the Fatimids, London, 1942.

ایوانف و.آ. نسخه‌های خطی اسماعیلی موزهٔ آسیائی (اخبار آکادمی علوم روس ، ۱۹۱۷) .

بارتولد و. و. تاریخ زندگانی فرهنگی ترکستان ، لنین‌گراد ، ۱۹۲۷

بارتولد و. و. مسئلهٔ فئودالیزم درایران (« مجلهٔ خاورنو»، شمارهٔ ۲۸ ، سال ۱۹۳۰)

بارتولد و.و. درتاریخ نهضت‌های روستائی ایران«از گذشتهٔ دورونزدیك،مجموعه‌به‌افتخار (ی. ن. کاردیف» ، پتروگراد - مسکو ، ۱۹۲۳)

بارتولد و. و. درتاریخ مرو(نوشته‌های شعبهٔ شرق انجمن باستانشناسی روس ، جلد ۱۹ ، سن پترسبورگ ، ۱۹۰۹)

بارتولد و. و. در تاریخ شعر حماسی ایران(نوشته‌های شعبهٔ شرق‌انجمن‌باستانشناسی

روس ، جلد ۲۲ ، سن پترسبورگ ۱۹۱۵)

بارتولد و . و . سخنی چند از فرهنگ آریائی در آسیای میانه . («پیک آسیای میانه»، ۱۸۹۶ ، ژوئن)

بارتولد و. و. تاریخ مختصر ملت ترکمن («مجموعهٔ ترکمنستان»، جلد یکم، لنین گراد، ۱۹۲۹)

بارتولد و . و. رسوم پهلوانی و زندگانی شهری ایران در عهد ساسانی و دورهٔ اسلام (نوشته های شعبهٔ شرق انجمن باستانشناسی روس ، جلد ۲۱ ، سن پترسبورگ ، ۱۹۱۳)

بارتولد و . و . (ترکستان درعهد حملهٔ مغول ، جلد۱-۲ ، سن پترسبورگ ، ۱۹۰۰)

بارتولد Barthold W. Die persische šu' ubija und die moderne Wissenschaft (ZA,B. XXVI, 1912).

بارتولد Barthold W. Turkestan down to the Mongol invasion. Translated from the original Russian and revised by the author with the assistance of H. A. R. Gibb, London, 1928, GMS NS, V.

براون Brown E. G., A literary history of Persia, vol. II, London, 1906.

برتلس ی. ا. عین القضاة همدانی (اخبار آکادمی علوم، ۱۹۲۹)

برتلس ی.ا. جامی، استالین آباد، ۱۹۴۹

برتلس ی. ا. شرح حالات شیخ ابوالحسن خرقانی (مجموعهٔ ایران ، جلد۳ ، ۱۹۲۹)

بروکلمان Brockelmann C., Geschichte der islamischen Völker, München, 1906.

برهان الدین خان کوشککی قطغن و بدخشان ، ترجمهٔ آ. آ. سمیونف ، تاشکند ، ۱۹۲۶.

بزرگ زاده ل. ناصرخسرو جویندهٔ راه حق و عدالت («ناصرخسرو» ، سلسلهٔ «کلاسیک های ادبیات تاجیک» استالین آباد، ۱۹۴۹ ، صفحهٔ ۱۳-۲۵) .

بلاذری، فتوح Liber expugnationis regionum auctore imàmo Ahmed ibn Jahja ibn Djábir al-Beládsori, ed. M. J. de Goeje, Lugduni Batavorum, 1866.

بلوشه Blochet E., Catalogue des manuscrits persans de la Bibliotèque Nationale, vol. i-iv, Paris, 1905-1934

بله نیتسکی آ.م. تاریخ وجغرافیای مختصر ختّل از قدیمترین ازمنه تا قرن دهم میلادی (مواد تاریخ و باستانشناسی شوروی ، جلد ۱۵ ، مسکو- لنین گراد، ۱۹۵۰)

بنداری نقد برکتاب « Recueil de textes relatifs a l'histoire des Seljoucides», ed. par M. Th. Houtsma, vol. II, London, 1889.

بوبرینسکی آ. آ. کوه نشینان قسمت علیای پنجاب، مسکو، ۱۹۰۸

بوبرینسکی آ. آ. مذهب اسماعیلی در سرحدات روس و بخارای آسیای میانه (بررسی های اتنوگرافی، مسکو، ۱۹۰۲).

بهار، سبك شناسی . . . جلد سوم . . . تصنیف محمدتقی ملك‌الشعراء . . . چاپ تابان [تهران،۱۳۱۹شمسی].

بیان‌الادیان، ضمن کتاب " Schefer , Christomatie persan à lúsage des elèves de l' Ecole spéciale des langues orientales vivantes, t. 1 , Paris, 1883, p. 132 – 177.

بیرونی، ماللهند (متن) Alberuni 's India, an accaunt of the religion, philosophy , literature, chronology, astronomy , customs , laws and astrology of India about 1030, ed. by Edw . Sachau, London, 1887.

بیرونی، ماللهند(ترجمه) Alberuni's– India , an English edition with notes and indeces, by E. Sachau, London, 1888.

بیهقی ابوالفضل محمد بن حسن بیهقی ، تاریخ بیهقی ، به اهتمام دکتر غنی و دکتر فیاض ، تهران ، ۱۳۲۴.

بیهقی The Tarikh – i – Baihaki , containing the life of Masoud , son of Sultan Mahmud of Gaznin , ed. by W . N. Morley , Calcutta, 1861–1862 .

پتروشفسکی ای . پ . ، اعیان‌شهری در دولت‌هلاکوئیان (مجموعهٔ‌خاورشناسی‌شوروی، جلد۵، ۱۹۴۸).

پتروشفسکی ای . پ .، اقتصاد فئودالی رشید الدین (مسائل تاریخی ،۱۹۵۱ ،شمارهٔ ۴) .

پتروشفسکی‌ای. پ. تاریخ مختصرروابط فئودالی در آذربایجان و ارمنستان از قرن شانزدهم تا آغاز قرن نوزدهم ، لنین‌گراد ، ۱۹۴۹.

تاریخ بیهق ابوالحسن علی بن‌زید بیهقی معروف به‌ابن فندوق، به‌اهتمام احمد بهمنیار، تهران ، ۱۳۱۷

تاریخ اوزبکستان شوروی ، جلد یکم ، تاشکند، ۱۹۵۵.

تاریخ سیستان تألیف در حدود ۴۴۵– ۷۲۵، به‌تصحیح ملك‌الشعراء بهار ، تهران ، ۱۳۱۴ .

تریتون Tritton A . , Notes on som Ismaili manuscripts (B SOS, vol. VII, part 1, 1933).

تورنینگ Thorning H., Beitrage zur Kenntnis des islamischen vereinswesens auf Grund von Bast Madad et – Taufik, Berlin , 1913.

تئوفل Teufel F. Erläuterungen Zum Ruschanainama und Saadat nama (ZDMG,B.36,1882.)

تولستوو س. پ . بیرونی و روزگار او (مجموعهٔ بیرونی ، مسکو – لنین‌گراد ، ۱۹۵۰) .

تولستوو س. پ. خوارزم‌قدیم ، مسکو ، ۱۹۴۸.

جوینی – The Ta'rikh – i jahan gushâ of Ala' uddin Ata Malik - i

Juwaini , ed . dy Mirza Muhammed ibn 'Abdu'l — Wahhab - I Qazwini , Leiden - London , 1937 , GMS , XVI , 3 .

چهارمقاله The Chahar Maqala by Nizami Arudi , text edited and annotated by Mirza Muhammad Qazwini , London - Leiden , 1910 , GMS , XI , 1 .

حاجی خلیفه Lexicon bibliogra - Phicum et enciclopedicum a Mustapha ben Abdallah Katib Jelebi dicto et nomine Haji Khalfa (+1658) cebrato ComPositum , edidit ... G . Flügele, vol . I-VII , Leipzig - London , 1835 1858 .

حدودالعالم (متن) دست‌نوشتهٔ تومانسکی با مقدمهٔ و.و. بارتولد ، لنین گراد ، ۱۹۳۰

حدودالعالم Hudud - al - 'Alam « The regions of the World » , a persian geo - graphy 372 a . H . - 982 a . D . » , tramslated by V . Minorsky ... , London , 1937 , GMS NS , XI .

حمزهٔ اصفهانی کتاب تاریخ سنی ملوك الارض و الانبياء . . . تـأليف حمزة بـن الحسن الاصفهانی . . . « کاویانی » . . . بـرلین ، [۱۹۲۳ ؟]

خوارزمی Liber Mafêtîh al 'olum . . . auctore Abu Abdallâh Mohammed ibn Ahmed Ibn Jûsuf al - Kâtib al Khowarezmi . . ., edidit ... G . van Vloten , Lugduni Batavorum , 1895 .

دایرةالمعارف‌اسلام Enzyklopaedie des Islam, B. I- IV, Leiden -Leipzig , 1913 — 1934 .

دبستان‌المذاهب موبدشاه (ملاموبد ؟) ، تهران چاپ سنگی ، ۱۲۶۷

دگوژه de Goeje , Mémoire sur les Carmathes du Bahrain, Leiden , 1886 .

دگوژه de Göje, La fin de L'empire des Carmathes du Bahrain (JAq ' sér. , vol . V , 1895).

دولتشاه The Tadhkiratu' sh - Shu 'ara ... of Dawlatshah, ed ... by E . G . Brown , London . 1901 .

دیـاکونف م . م . دورنمـای مطالعات باستانشناسی‌درتاجیکستان ، جلد۲۹ ، استالین آباد ، ۱۹۵۱

دیاکونف م . م . عملیات گروه‌کافرینگان (موادتاریخ‌باستانشناسی شوروی ، جلد ۱۵ ، مسکو - لنین گراد ، ۱۹۵۰

دفره مری Defrémery C . , Essai sur L' histoire des Ismaéliens ou Batiniens de la Perse (JA , 5 sér ., t VIII (1856), t . xv (1860) .

دیلمی‌محمدحسن‌بن‌حسن‌الدیلمی، بیان مذاهب

الباطنیه و بطلانه منقول من کتاب قواید آل محمد
استانبول ، ۱۹۳۸

ed . R . Strothmann (Bebliotheca
Islamica , No 11) .

Abu Hanifa ad_Dinawari, دینوری
Kitab al - ahbar at - tival ,
Publié Par Vladimir Guirgass ,
Leiden , 1888 .

The Rahat -us -Sudur wa راوندی
Ayat - us -surur ... by Muham _
mad ibn Ali ibn Sulayman
ar - Rawandi , ed ... by Muhammad
Iqbal _ Leiden _ London, 1421,
GMS NS . II .

رضاقلی خان هدایت مجمع الفصحاء، جلداول ،
چاپ سنگی ، تهران ، ۱۲۹۴

رودکی احوال و اشعار ابوعبداله جعفر
بن محمد رودکی سمرقندی تألیف سعید نفیسی،
مجلد سوم ... ، تهران ، ۱۳۱۹

روزن و . ر . نقد بر کتاب آ . کرمر
(نوشته‌های شعبهٔ شرق انجمن باستانشناسی
روس ، جلد ۴ ، سن پترسبورگ ، ۱۸۸۹)

Rieu Ch . Catalogue of The ریو
Persian manuscripts in the
British Museum , vol. I _ II ,
London 1879 _ 1883

زاخودر ب .ن. محمد نخشبی (نوشته‌های
علمی، مجلد ۴ ، ۱۹۴۰)

زاخودر ب . ن خراسان و تأسیس دولت
سلجوقیان (مسائل تاریخی ، ۱۹۴۵ ،
شمارهٔ ۵ ـ۶) .

de Sacy s . Exposé de la دوساسی
religion des Druzes , vol .
1 - 11 , Paris , 1838 .

سفرنامهٔ ناصرخسرو (مجعول) نسخهٔ خطی
انستیتوی خاورشناسی شوروی به‌شمارهٔ A 907

The kitab al _ Ansab of سمعانی
abd al - karim ibn Muhammad
al - sam'ani , with introduction
by D . Margoliouth , Leiden _
London , 1913 , GMS , XX .

سمیونف آ . آ در پیرامون اعتقادات مذهبی
اسماعیلیان شغنان (جهان اسلام، ۱۹۱۲ ، جلد
۱ ، کتاب ۴) .

سمیونف آ . آ . قصیدهٔ اسماعیلی در
الوهیت علی (مجموعهٔ ایران، جلد۲، ۱۹۲۸).

سمیونف آ. آ. درعقاید مذهبی اسماعیلیان
پامیر ، تاشکند ، ۱۹۲۶

سمیونف آ . آ . فهرست نسخه‌های خطی
اسماعیلی ، گردآوردهٔ آ. آ. سمیونف (اخبار
آکادمی علوم روس ، ۱۹۱۸) .

سمیونف آ. آ. نقد برچاپ برلین سفرنامه
(مجموعهٔ ایران ، جلد ۱ ، ۱۹۲۷) .

سمیونف آ. آ. چاپ شغنانی و اسماعیلی
کتاب روشنائی نامهٔ ناصرخسرو (نوشته‌های
هیئت خاورشناسان، جلد۵، ۱۹۳۰) .

سیاستنامهٔ نظام‌الملک ، ترجمه و مقدمه
و تعلیقات از پرفسور ب . ن . زاخودر، مسکو-
لنین گراد ، ۱۹۴۹

Book of religions and شهرستانی
philosophical sects by Muhammad
al - Shahrastani ... ed . by w .
Cureton , London , 1846 .

شیرخان لودی ، مرآت الخیال (نسخهٔ خطی انستیتوی خاور شناسان شوروی ، شمارهٔ C 45) .

صادقی Sadighi G., Le mouvements religieux iraniens , Paris , 1939 .

طبری Annales quos scripsit Abu Djafar Muhammed at - Tabari , cum aliis ed . M . J . de Goeje . Lugduni Batavorum ,II , 1880 .

ظهیرالدین Sehir_eddin' s Geschichte von Tabaristan , Rujan und Masanderan , persischer Text herausgegeben von Dr . Bernhard Dorn , St . Peters _ burg . 1850 .

عبدالقاهر بغدادی - Abu Mansur' abd - al - kahir ibn - Tahir al - Bagdadi (d . 1307) , Moslem Shisms and Sects . Part I , translated by Kate Chambers Seelye (Columbia University Oriental studies) vol . xv , New - york , 1920 .

عتبی - منینی ابـومنصور محمد بن عبدالجبار العتبی ، تاریخ‌الیمینی (مع‌الشرح منینی) ، قاهره ، ۱۲۸۲

ابوالشرف ناصح بن ظفر جربادقانی ، ترجمهٔ تاریخ الیمینی ، طهران ، ۱۲۷۲

غفوراف ب . غ . تاریخ ملت تاجیك ، جلد ۱ ، ۱۹۵۵

فارسنامه - Fars - nama of Ibnu ' l - Balkhi , persian text , ed . by Le Strange and Nicholson , 1921 , GMS Ns , I .

فدائی خراسانی کتـاب بهدایةالمؤمنین الطالبین (نسخهٔ خطی‌متعلق به آ . آ . سمیونف) .

فردوسی‌شاهنامه از روی‌چاپ وولرس . . . کتابخانه و مطبعهٔ بروخیم، طهران ، ۱۳۱۳-۱۳۱۴ ، جلد اول - نهم .

فردوسی The Shah Nameh . . . by Abool Kasim Firdousee,.. Collected.. by Turner Macan ... vol . l , Calcutta 1829 .

فرخی ، حکیم فرخی سیستانی ، دیوان، تهران ، ۱۳۱۱

فهرست Kitab al - Fihrist (von Ibn abi Jakub an - Nadim) , mit Anmerkungen herausgegeben von Gustav Flügel , nach dessen Tode besorgt von Johannes Rödiger und August Müller , B . I - II , Leipzig , 1871 - 1872 .

قابوسنامه ترجمه ومقدمه و تعلیقات ی . ا . برتلس ، مسکو ، ۱۹۵۳

قزوینی Zakarija ben Muhammed el - Caz wini's... Kosmographie , herausgegeben von F. Wüslenfeld, B . I - II, Göttingen , 1848 - 1849 .

قزوینی - Hamdullah Mustowfi -i - Qazwini , The Ta'rikh - i -Guzida

or «Select history», ed. by E. G. Brown, vol.1-2, Leyden-London, 1910 — 1914, GMS, XIV ' 1, 2.

Kremer A., Culturgeschichte des orients unter den Chalifen, B. I - II, Wien, 1875. کرمر

Kalami pir. A treatise on Ismaili doctrine, also (wrongly) called Haft - babi Shah Sayyid Nasir, ed. and lransl ... by W. lvanow, Bombay, 1935, Ismaili research Asso - ciation, Series No 4. کلام‌پیر

کوبّل ل .ی. نقدبر کتاب لکهور (خاور شناسی شوروی، ۱۹۵۶، شمارهٔ ۴)

کوندا ئوروف آ. ن. جامعهٔ خانوادگی پـدر بزرگی و خانـه‌های عمومی یغنابیان، مسکو - لنین‌گـراد، ۱۹۴۰

کیسلیاکف ن. آ. تاریخ‌مختصر قراتگین، استالین‌آباد - لنین گـراد، ۱۹۴۱

گاردلوسکی و. آ. دولت سلجوقیان آسیای صغیر، مسکو - لنین‌گراد، ۱۹۴۱

Kitab Zainu'l - Akhbar, composed by Abu Said ... Gardizi, ed. by Muhammad Nazim, London, 1928. گردیزی

گرگـانی فخرالـدین، ویس و رامین به‌اهتمام مجتبی‌مینوی، تهران، ۱۳۱۴

گلدزیهر ای. سخنرانی‌ها در پیرامون اسلام، سن‌پترسبورگ، ۱۹۱۲

Goldzeiher I., Streitschrift des Gazali gegen die Batinijja Secte, Leiden, 1916. گلدزیهر

Guyard St., Un grand maître des Assacins (JA, 7 sér., t.ix, 1877. گویّار

Guyard St. Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis, Paris, 1874. گویّار

لن‌پـول س. سلسله‌های اسلامی، سن پترسبورگ، ۱۸۹۹

Levy R., A introduction to the sociology of Islam' vol.1- II, London, 1933. لوی

Lewis B., Origins of Ismailism, Cambridge, 1940. لویس

Mamour P, H., Polemics on the origin of th Fatimi CaliPhs, London, 1934. مامور

Margoliouth D. S. A bu 'L, Ala al Ma'arri's corres - pondence on vegetarianism (JRAS, 1902, p. 289 - 332). مارگولیوث

Massignon L., Esquisse d'une bibliographie Quarmate, Cambridge 1922. ماسینیون

مجمل‌التواریخ به‌اهتمام ملک‌الشعراء بهار، تهران، ۱۳۱۸.

محمد بن ابـراهیم نقد بـر کتاب «Recueil de texts relatifs a l'histoire des Seljoucides», ed. par M. Th. Houtsma, vol. I, Leidon, 1886.

محمد ناظم حیات و اوقات سلطان محمود غزنوی، کابل، ۸

متس Mez A.,The renaissance of Islam, London, 1937.

مسعودی Maçoudi, Les prairies d'or, texte et traduction par C. Barbier de Meynard et tavet de Courteille. T. II, VI, Paris, 1861—1877.

مقدسی - Descriptio imperii Moslemici auctore Al - Mokaddasi, edidit M. J. de Goeje, Lugduni Batavorum, 1876, BGA ' III.

مقریزی ابوالعباس احمدبن علی بن عبدالقادر الحسینی تقی‌الدین المقریزی، مواعظ و الاعتبار فی ذکرالخطط والآثار، بولاق، ۱۲۷۰، جلد ۱-۲.

منصوراليمن کتاب‌الرشد والهداية (متن) «Collectanea», vol. I («The Ismaili Society Series», Series A, No - 2, Bombay—Leiden, 1948, p. 185-213).

منصور اليمن کتاب الرشدوالهداية (ترجمه) - W. Ivanow, studies in early Persian Ismailism, cairo, «Smaili society», 1948, P. 51 - 83.

میرخوند محمدبن خاوند شاه بن محمد هروی (میرخواند)، روضة‌الصفا، بمبئی، ۱۳۰۱.

میرخوند- Mohammedi filii Chondschahi vulgo Mirchondi Historia Gasnevidarum, persice ... edidit. F. Wilken, Berolini, 1832.

مینورسکی - Minorsky V., La domination des Dailamites, Paris, 1932.

ناصرخسرو، سفرنامه به‌انضمام دو مثنوی روشنائی‌نامه و سعادت‌نامه دارای مقدمه‌ای راجع به شرح حال مصنف و بعضی ملاحظات ادبی‌و دوفهرست اسماءالاماکن‌و اسماءالرجال به قلم م. غنی‌زاده، برلین، ۱۳۴۱، از سلسلهٔ انتشارات کاویانی.

ناصرخسرو، حکیم ــ، کتاب وجه دین (به‌اهتمام ت. ایرانی)، برلین، ۱۳۴۱، از سلسلهٔ انتشارات‌کاویانی.

ناصرخسرو، جامع‌الحکمتین
Nasir-e Khosraw, Kitab-e Jami,l -Hikmatain, Le Lirre réunissant les deux sagesses... texte persan édité une double étude prélimimaire ... Par Henry Corbin et moh. Moin' Teheran — Paris, 1653.

ناصرخسرو دیوان قصاید ومقطعات حکیم به‌ضمیمهٔ‌روشنائی‌نامه وسعادت‌نامه ورسالهٔ به‌نثر بافهرست اعلام و تعلیقات، تهران، ۱۳۰۴–۱۳۰۷ شمسی.

ناصرخسرو حکیم ـ کتاب زادالمسافرین به‌اهتمام محمد بذل‌الرحمن، برلین، ۱۳۴۲، از سلسلهٔ انتشارات کاویانی.

ناصرخسرو روشنائی‌نامه ـ ضمیمهٔ سفر نامهٔ ناصرخسرو (رجوع شود به سفرنامه)

ناصرخسروشش‌فصل- Six Chapters, or shish fasl, also called

Rawshana'i – nama, by Nasir-i Khusraw, persian text, edited and translated into English by W. Ivanow (the Ismaili Society – Series, series B. No-6, Bombay – Leiden, 1949).

نرشخی، تاریخ بخارا تألیف ابوبکر محمدبن جعفرالنرشخی ترجمهٔ ... القباوی تلخیص محمدبن زفربن عمرو تصحیح مدرس رضوی از نشرات کتابفروشی سنائی، [تهران، ۱۳۱۷].

هفت‌اقلیم تألیف امین‌احمد رازی (نسخهٔ خطی انستیتوی خاورشناسی شوروی، به شمارهٔ (C 605, C 606, C 1795)

Herzfeld E., khorasan. هرتسفلد Denkmalsgeographische studien zur kulturgeschichte des Islam in Iran (Der Islam, B. XI, 1921).

Hamadani H., the history همدانی of the Ismaili Da'wat (JRAS, 1932, jan.).

The Irshad al-Arib یاقوت ارشاد ila ma'rifat al-adib or dictionary of learned men of yaqut, ed. by D.S. Morgoliouth, vol. I,II,VI, Leiden, 1907-1913, GMS, VI, 1, 2, 6.

یاکوبوفسکی آ. یو. قیام مقنع ـ جنبش سپید جامکان (مجلهٔ خاورشناسی شوروی، جلد ۵، مسکو ـ لنین‌گراد، ۱۹۴۸).

یاکوبوفسکی آ. یو. روزگار ابوعلی سینا (اخبار آکادمی علوم شوروی، شعبهٔ علوم اجتماعی، ۱۹۳۸، شمارهٔ ۳).

یاکوبوفسکی آ. یو. مسائل مهمهٔ مطالعات تاریخ توسعهٔ شهرهای آسیای میانه (کارهای تاجیکستان شوروی، جلد ۲۹، استالین‌آباد، ۱۹۵۱).

یاکوبوفسکی آ، یو عراق در حدود قرنهای هفتم تا نهم (چهرهٔ سازمان اجتماعی خلافت عباسی) (درضمن کتاب کارهای نخستین دورهٔ اجلاسیهٔ عرب شناسان، مسکو ـ لنین‌گراد، ۱۹۳۷).

یاکوبوفسکی آ. یو. محمود غزنوی (مجموعهٔ فردوسی، لنین‌گراد، ۱۹۳۴).

یاکوبوفسکی آ. یو. در پیرامون اجارات نصفه‌کاری در عراق در قرن هشتم (مجلهٔ خاورشناسی شوروی، جلد۴، مسکو ـ لنین‌گراد، ۱۹۴۷).

یاکوبوفسکی آ. یو. جنبش سلجوقیان و ترکمانان (اخبار آکادمی علوم شوروی، شعبهٔ علوم اجتماعی، ۱۹۳۷، شمارهٔ ۴).

یاکوبوفسکی آ. یو. جامعهٔ فئودالی آسیای میانه و بازرگانی آن با اروپای شرقی در قرن دهم تا پانزدهم (مواد تاریخ ازبك، تاجیك وترکمن شوروی، بخش۱، لنین‌گراد، ۱۹۳۲).

Kitab al-boldan auctore یعقوبی Ahmed ibn abi Ja, kub ibn Wadhih al-katib al-Ja'kubi, edidit M. J. de Goeje, Lugdani Batavorum, 1892, BGA, VII.

فهرست‌ها

فهرست اماکن

فهرست اعلام

فهرست سلسله‌ها و قبایل و فرقه‌های مذهبی

فهرست کتب و رسائل و مقالات و مجلات

انتشارات بنیاد فرهنگ ایران

بها ۲۵۰ ریال